GUIDE AI CLASSICI

Mario Vegetti

# Guida alla lettura della REPUBBLICA di Platone

Editori Laterza

Mario Vegetti

# GUIDA ALLA LETTURA DELLA REPUBBLICA DI PLATONE

EDITORI LATERZA

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 2007
Poligrafico Dehoniano - Stabilimento di Bari
per conto della Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-5895-3

# RINGRAZIAMENTI

Le premesse metodologiche di questo lavoro sono state discusse in seminari tenuti nel marzo del 1998 presso l'Istituto di Studi filosofici di Napoli, che ringrazio per la generosa disponibilità. Ringrazio inoltre tutti gli amici e colleghi che collaborano al commento alla *Repubblica* in corso di pubblicazione presso l'editore Bibliopolis, con i quali ho discusso molte delle prospettive esegetiche presentate in questo libro.

M.V.

# Indice

GUIDA ALLA LETTURA-DELLA “REPUBBLICA”
Capitolo primo
01. Data di composizione
02. Data drammatica e ‘società del dialogo’
03. La formazione della «Repubblica»: i traumi del 404 e del 399
04. Il contesto storico e i viaggi, di Platone in Sicilia
05. Il dibattito politico del V secolo e la sintesi platonica
Capitolo secondo
01. Il piano compositivo della «Repubblica»
02. Che cosa è la «Repubblica»?
03. La forma letteraria
04. I personaggi del dialogo e la loro autonomia
05. Il movimento argomentativo
06. La “struttura di soccorso” e l’autonomia del dialogo
Capitolo terzo-1. LA GIUSTIZIA, LA CITTÀ E L’ANIMA (LIBRI I-IV)
1.1. Dialettica della giustizia
1.2. La rieducazione della città
1.3. Anatomia della città giusta: potere e giustizia
1.4. La tripartizione dell’anima: salute, giustizia e felicità
1.5. Esomorfismo di città e anima: soluzioni e problemi
02. IL FILOSOFO, IL BENE, LA DIALETTICA (LIBRI V-VIl)
2.1. Un nuovo inizio
2.2. Le «ondate» di Socrate: donna, famiglia, società
2.3. Utopia o progetto? Lo statuto della «kallipolis»
2.4. Il potere filosofico e i suoi problemi
2.5. Il sapere dei filosofi: le idee e il Bene
2.6. La dialettica, le scienze, i filosofi
2.7. La politica nella caverna
03. LA VICENDA DELLA CITTÀ E IL MITO DELL’ANIMA (LIBRI VIII-X)
3.1. La degenerazione delle costituzioni e delle forme di vita
3.2. La felicità e il piacere
3.3. Il problema del libro X

Capitolo quarto
01. La «Repubblica» nella tradizione antica
02. La «Repubblica» dal Medioevo all’età moderna
03. fortuna (e sfortuna) della «Repubblica» fra Otto e Novecento
BIBLIOGRAFIA-OPERE DI RIFERIMENTO
SAGGI CRITICI
Sulla genesi dell’opera
Sulla struttura dell’opera
Sui libri I-IV
Sui libri V-VII
Sui libri VIII-X
Sulla fortuna dell’opera
INDICI
INDICE DEI NOMI ANTICHI E MODERNI*
INDICE DEL VOLUME

# GUIDA ALLA LETTURA
# DELLA “REPUBBLICA”

# *Capitolo primo*
# GENESI DELL'OPERA

## 1. *Data di composizione*

La tradizione ha da sempre riconosciuto nella *Repubblica* probabilmente il più importante, e senza dubbio il più controverso, fra i dialoghi di Platone. La sua stessa ampiezza, seconda soltanto alle *Leggi*, e la complessità dei suoi contenuti, che non ha certamente rivali, rendono pressoché insolubile il problema della data, o meglio del periodo, della sua composizione. Il vecchio consenso che assegnava alla *Repubblica* una 'data di pubblicazione' intorno al 375 è certamente insostenibile, perché nessuna opera antica è stata 'pubblicata' in modo definitivo in un determinato anno, quasi si trattasse di un libro a stampa, perché nulla sappiamo delle modalità di circolazione e di diffusione dei dialoghi platonici, e perché più in particolare un grande dialogo come la *Repubblica* è stato certamente composto, e forse parzialmente reso noto, lungo un esteso periodo di tempo.

È però possibile identificare con una certa sicurezza un termine cronologico che antecede la composizione della *Repubblica*, o almeno della sua parte centrale. Proponendo di assegnare alle donne funzioni politiche e militari simili a quelle maschili, che comportano fra l'altro la nudità negli esercizi ginnastici, Platone afferma nel V libro di temere la derisione dei comici professionisti. È difficile non vedere in questa allusione un riferimento alle *Ecclesiazuse* di Aristofane, una memorabile commedia che fu rappresentata nel 392/1 e che forse satireggiava a sua volta idee di tipo comunistico diffuse, nel dibattito

intellettuale della fine del V secolo, dagli ambienti sofistici e anche socratici. Secondo l'autotestimonianza della *VII lettera* (che viene generalmente considerata come autentica), il primo viaggio di Platone in Sicilia, nel 388/7, sarebbe stato ispirato anch'esso da un'idea centrale del V libro, la necessità di risanare le città affidandone il governo a filosofi o a potenti convertiti alla filosofia. È dunque probabile che a quest'epoca Platone avesse già presenti le idee centrali della filosofia politica della *Repubblica,* e che l'elaborazione del dialogo abbia dunque avuto inizio verso il 390 o più probabilmente dopo il ritorno dalla Sicilia, intorno al 387.

Molto più difficile l'identificazione del periodo in cui avrebbe avuto termine la composizione del testo. Si tratta anzi di un problema in linea di principio mal posto, visto che sappiamo da buone fonti antiche che Platone non avrebbe mai cessato, fino all'ultimo giorno di vita, di rielaborare l'inizio del dialogo (cfr. Diogene Laerzio III 37, Dionigi di Alicarnasso *de comp. verb.* 25).

È certo tuttavia che Platone considerava ormai nota la *Repubblica,* o almeno parti di essa, all'epoca della composizione del *Timeo,* un dialogo che si finge accaduto due giorni dopo quello che avrebbe dato luogo al racconto socratico della *Repubblica*, e che riassume i contenuti politici dei libri V e VI (21 a, 17 c-19 a). Riassunti simili compaiono anche in altri dialoghi tardi di Platone, il *Crizia* (110 c-d) e le *Leggi* (IV 739 b-d).

Ma la *Repubblica* potrebbe esser stata data per nota anche prima del *Timeo,* se a essa può venir riferita l'espressione «mitologizzare intorno alla giustizia» del *Vedrò* (276 e), che riprende il tema del *mythologein* sulla nuova città ricorrente nel dialogo (376 d, 501 e). E vero che tutti questi riferimenti concernono soltanto il nucleo più strettamente politico della *Repubblica*, e cioè i libri IV-V o nell'ipotesi più ampia il gruppo I-V (con l'appendice VIII-IX). Ma ciò può dipendere non tanto dall'esistenza di due strati compositivi, il secondo dei quali (VI-VII, X) sarebbe nettamente più tardo (ma il fatto che esso venga ignorato anche nelle *Leggi,* notoriamente l'ultima opera di Platone, rende l'ipotesi infondata), quanto piuttosto dai contesti in cui viene rievocata la *Repubblica,* e senz'altro

dal fatto che le sue proposte politiche erano le più controverse e dibattute già durante la vita di Platone.

La *Repubblica* o una sua versione sarebbe dunque stata nota in ambiente per lo meno accademico prima del *Timeo*, o forse anche del *Vedrò*. Anche la cronologia di questi due dialoghi è naturalmente incerta, ma non sembra irragionevole pensare che il nostro dialogo abbia cominciato a circolare in una forma simile a quella che noi leggiamo non dopo il 375 o al più tardi il 370. Il periodo di composizione avrebbe dunque occupato circa dieci anni nell'ipotesi più stretta (385-375), una ventina in quella più ampia (390-370). Non è probabilmente necessario scendere, come ha proposto Thesleff, fino al 360.

Per quanto riguarda la posizione della *Repubblica* all'interno della cronologia degli scritti platonici (senza dubbio l'aspetto più importante della questione), si può concludere con un ragionevole grado di sicurezza che il dialogo nel suo insieme segua la composizione del *Gorgia* (anche se una versione del I libro, forse sotto il titolo di *Trasimaco*, può esser stata redatta in precedenza per venire poi rifusa nel corpo dell'opera), e preceda quella del *Fedro*.

In rapporto invece alla biografia di Platone, l'elaborazione del dialogo è probabilmente posteriore al primo viaggio in Sicilia (387), coincide con il processo di costituzione dell'Accademia (forse a partire dal 385), e precede il secondo viaggio in Sicilia (366), anche se il libro X potrebbe esser stato aggiunto dopo questo viaggio.

## 2. *Data drammatica e 'società del dialogo'*

I dialoghi platonici contengono spesso indicazioni relative alla loro data 'drammatica', cioè al periodo in cui si sarebbe svolto, secondo la finzione letteraria, il dialogo narrato. Non è tuttavia facile stabilire questo tipo di datazione per la *Repubblica*, che, accanto a un'indicazione sufficientemente precisa (la prima celebrazione delle Bendidie, che può forse venir fissata al 429/8), contiene altri

suggerimenti anacronistici rispetto a essa. Gli studiosi si sono divisi fra due possibili datazioni: il 411 e il 425, o 422/1. La prima, meno plausibile per la sua distanza dalla data inaugurale delle Bendidie, avrebbe un grande interesse interpretativo, perché coinciderebbe con la profonda crisi della democrazia ateniese e il conseguente tentativo di instaurare una costituzione di carattere aristocratico a opera di Teramene: un momento, dunque, in cui il dibattito politico e costituzionale era particolarmente acceso. La seconda datazione farebbe invece coincidere il dibattito della *Repubblica* con un momento alto della storia ateniese: i successi nella guerra del Peloponneso e la conseguente pace di Nicia. A quella antica pace potrebbe corrispondere, al livello della effettiva composizione della *Repubblica,* la pace di Antalcida (386), che pure apriva lo spazio per una radicale riflessione sul destino della città e sulle riforme necessarie a garantirle un futuro migliore.

Molto più importanti, e di significato non dubbio, sono le indicazioni platoniche sull'ambiente in cui il dialogo ha luogo, e sui suoi personaggi, parlanti o muti, che costituiscono una vera 'società dialogica'.

Il dialogo si svolge nella ricca casa del meteco Cefalo al porto del Pireo: un luogo geograficamente e socialmente contiguo ma esterno alla *polis* ateniese, dunque un punto di osservazione critica sui suoi fallimenti, le sue difficoltà, le sue possibilità di rifondazione politica e morale. Il momento è ancora più significativo: il dialogo si svolge nella notte in cui viene celebrata la festa in onore della dea tracia Bendis. Un contesto straniarne, notturno e barbarico: la discesa di Socrate al Pireo può venire simbolicamente interpretata come quella discesa (*katabasis*) in un mondo infero, che la tradizione attribuisce ai sapienti arcaici come Pitagora e Parmenide. La visita al Pireo rappresenterebbe dunque per Socrate un momento iniziatico, necessario all'acquisizione di una sapienza, che non viene però rivelata da una divinità, come appunto nel caso di Parmenide, ma acquisita in un duro confronto dialettico con le figure che popolano la casa di Cefalo, fra le quali primeggia, come vedremo, quella del sofista Trasimaco (il cui nome significa 'violento combattente'). Solo dopo essersi messo alla prova nel mondo notturno

e ostile del conflitto politico e culturale, Socrate potrà dunque compiere la risalita (*anabasis*) alla città, arricchito del sapere necessario a riorientarne il destino; di *anabasis* si parla infatti nel libro IV (445 c), una volta completato il disegno di riforma costituzionale, e nel libro X al termine del dialogo (621 c-d). In questa luce, il viaggio di Socrate al Pireo comporta che egli ne esca diverso, più consapevole e ricco di sapere, rispetto a quello che vi è disceso: una sorta di 'romanzo di formazione' del personaggio Socrate, dunque, in cui si può benissimo leggere anche l'itinerario del distacco di Platone dalle iniziali posizioni socratiche, quali sono rappresentate, probabilmente con una certa fedeltà storica, nel dibattito sulla giustizia del I libro.

I personaggi che agiscono nel dialogo accanto a Socrate costituiscono uno spaccato fortemente rappresentativo della società ateniese della fine del V secolo, con i suoi giovani aristocratici, i suoi ricchi, i suoi intellettuali, i suoi artigiani di origine straniera (meteci). Uno spaccato tanto più coinvolgente per gli ascoltatori/lettori del dialogo, in quanto esso mette in scena personaggi morti di recente, alcuni dei quali, come Polemarco e Socrate, in circostanze tragiche tali da coinvolgere l'intera città.

I due intellettuali impegnati inizialmente nel dibattito sono Socrate e il sofista e logografo Trasimaco di Calcedonia. Il pensiero di quest'ultimo non ci è storicamente noto: Platone gli attribuisce tesi di un radicale realismo politico, vicine a quelle che si possono trovare in Tucidide, e di un estremismo oligarchico e filo-tirannico simili a quelle sostenute da Callide nel *Gorgia*; non a caso, un altro dei personaggi del dialogo, Clitofonte, che interviene a sostegno di Trasimaco (I 340 a-b), era stato uno dei seguaci di Teramene nel tentativo di colpo di stato oligarchico del 411.

Sul fronte opposto, c'è la parte democratica, legata alla politica periclea e rappresentata dalla famiglia di Cefalo (questo meteco di origine siracusana era stato amico di Pericle, che l'aveva invitato a svolgere in Atene la sua attività di fabbricante di scudi). Si tratta dell'oratore Lisia, che assiste al dialogo senza intervenirvi (ma che al pubblico era certamente noto come il testimone della sua tragica vicenda familiare e accusatore della tirannide di Clizia), e suo fratello Polemarco, che sarebbe caduto vittima di Crizia e dei Trenta tiranni

(404), nel loro spietato intento di impadronirsi delle ricchezze della famiglia e di sterminare la parte democratica in Atene. Nel corso del dialogo Polemarco diventa alleato di Socrate contro le tesi della morale tradizionale e competitiva (I 335 e): un'alleanza, questa, particolarmente significativa agli occhi del pubblico del dialogo, perché Socrate era stato messo a morte nel 399 in seguito a un processo intentatogli dal restaurato regime democratico. Un chiasma tragico, dunque, che vede i due 'alleati' nella difesa della giustizia, Socrate e Polemarco, vittime dei regimi contrapposti, segnando la radicale ingiustizia di entrambi e indicando la necessità del loro superamento in direzione del progetto di città giusta che Socrate verrà delineando nel dialogo.

La giovane aristocrazia ateniese, che è senza dubbio fra i destinatari dell'opera, è rappresentata dai due fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto; a partire dal libro II essi diventeranno i principali interlocutori di. Socrate, e i soli dopo l'inizio del libro V.

Glaucone, raffigurato nel dialogo come provvisto di una viva intelligenza critica, e capace a più riprese di mettere in luce le insufficienze delle argomentazioni socratiche (nell'intero II libro e poi ancora ad es. in VII 532 d-e), ci è noto - come si conveniva a un giovane del suo ceto -, come politicamente ambizioso (Senofonte, *Memorabili* III 6. 1-2), coraggioso in guerra (II 368 a, 357 a), colto e desideroso di gloria (Vili 548 d-e).

Suo fratello Adimanto gioca un ruolo di minore spicco, ma le sue preoccupazioni, che sembrano prevalentemente di ordine etico e religioso, svolgono anch'esse una funzione importante nello sviluppo teorico del II libro. I due fratelli insieme rappresentano, come si è accennato, l'importantissima posizione di 'spettatori sulla scena', di perfetti rappresentanti di un ceto decisivo per le sorti della città. Provvisti di un'eccellente dotazione naturale, che ne garantisce una condotta morale 'spontaneamente' ben orientata (II 366 c, 368 b), la loro intelligenza li rende però disponibili ad accettare quella cultura (368 b) della intellettualità radicale, 'libertina', oligarchico-sofistica che nel loro ceto sociale e nella loro stessa cerchia familiare era rappresentata dal gruppo di Crizia, e viene riecheggiata in Platone da personaggi come Callide e appunto Trasimaco.

Da questo punto di vista, il compito principale del dialogo è di convincere i due fratelli, e tramite loro il ceto sociale che vi si poteva identificare, che la città giusta, e non quella tirannica, è il luogo più adatto per l'affermazione piena e felice delle loro migliori potenzialità intellettuali, della loro dotazione morale. A personaggi del loro tipo, del resto, dovrà essere affidato in futuro il governo politico-militare della nuova città a guida filosofica. Glaucone e Adimanto rappresentano dunque una generazione in via di formazione, dalle cui opzioni morali dipende secondo Platone il destino della città; al loro stesso gruppo appartiene un personaggio muto del dialogo, Nicerato, figlio dello stratego Nicia, che avrebbe voluto affidarne l'educazione a Socrate *(Lachete* 200 d); anche Nicerato condivise la sorte di Polemarco, cadendo vittima dei Trenta tiranni.

I personaggi del dialogo rappresentano dunque tanto gli avversari del progetto platonico, destinati a venire confutati (come Trasimaco), quanto i suoi destinatari, che è necessario convincere (è il caso di Polemarco, Glaucone e Adimanto). Nell'insieme, la scena della *Repubblica* costituisce una straordinaria rivisitazione della grande società periclea e della sua cultura, intesa a proporre un nuovo modello capace di sanare i conflitti che l'avevano lacerata e di realizzare le potenzialità che essa non aveva potuto esprimere fino in fondo. Ma questo progetto richiederà, come vedremo, sviluppi teorici che andavano ben oltre quella cultura, e di conseguenza anche una progressiva trasformazione del personaggio Socrate, cui Platone affida il compito di traghettare la 'società dialogica' dal vecchio al nuovo orizzonte di pensiero.

## 3. *La formazione della «Repubblica»: i traumi del 404 e del 399*

Due eventi traumatici si collocano certamente a monte del processo intellettuale che condusse Platone a concepire la *Repubblica*, e ne costituiscono in un certo senso l'orizzonte esterno.

Il primo di essi fu il colpo di stato oligarchico di Crizia e dei cosiddetti Trenta tiranni, che ebbe luogo nel 404 in seguito alla sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso. Il regime di Crizia si resse per pochi mesi fondandosi sul terrore e lo sterminio degli avversari politici, e fu presto rovesciato sanguinosamente dalla riscossa del partito democratico. Nonostante la sua breve durata, l'avventura di Crizia produsse certamente un violento effetto di *shock*. Crizia aveva infranto il patto fondamentale su cui si reggeva il sistema politico ateniese almeno dal tempo di distene: che ogni forza al potere potesse comunque contare sul consenso popolare (nel *Menesseno*, Platone definiva acutamente il regime pericleo come «un'aristocrazia col consenso delle masse»), Crizia aveva probabilmente pensato di poter imporre con la forza un regime oligarchico contando da un lato sul sostegno delle armi spartane, ma anche fiducioso, dall'altro, in quella supremazia 'naturale' che l'ideologia aristocratica rivendicava per la propria parte, insieme con il disprezzo per l'altrettanto naturale 'debolezza' del *demos*. Platone avrebbe condensato questo atteggiamento ideologico in un memorabile personaggio del *Gorgia*, il retore Callide, ma esso era largamente diffuso, in diverse varianti, dal *pamphlet* pseudosenofonteo sulla *Costituzione degli ateniesi* fino allo stesso gruppo di Crizia. Se il tentativo di questi era dunque stato traumatico per l'intera società ateniese, il suo fallimento lo sarà risultato ancor più per quella cultura oligarchica che vi si era espressa: al di là delle illusioni ideologiche, la dura realtà veniva ancora una volta a testimoniare della impossibilità di sostituire la ricerca del consenso con la sola forza del censo e delle armi.

Sul giovane Platone, la tragedia di Crizia e dei suoi ebbe sicuramente un impatto tanto più sconvolgente, in quanto essa lo sfiorava da vicino. Crizia faceva parte non solo del suo ambiente sociale e culturale, ma della stretta cerchia familiare; per entrambi questi motivi, ci si aspettava che il giovane figlio di Aristone aderisse senz'altro al regime oligarchico, come egli stesso testimonia nella *VII lettera*. Il suo rifiuto, e la dura denuncia dei crimini dei Trenta, determinavano anche la rottura di Platone con l'*intelligentsia* oligarchica di cui Crizia era stato il capofila.

Ma questo non comportava certamente un suo passaggio alla parte democratica. Estraneo e ostile al *demos* per appartenenza sociale e per cultura, Piatone vedeva confermata e sancita la sua ostilità alla democrazia dal secondo evento traumatico di cui si è detto: il processo e la condanna a morte di Socrate, nel 399, a opera di esponenti del ristabilito regime democratico e di fronte a una giuria popolare rappresentativa dell'intera città.

La morte di Socrate non segnava soltanto, agli occhi di Platone, il fallimento e l'inadeguatezza del regime democratico, opposto ma simmetrico alla violenta oligarchia criziana. Questa esperienza tragica (che forse indusse, per qualche tempo, alla fuga e all'esilio Platone e altri membri del gruppo socratico, per timore di ulteriori persecuzioni), sembrava aprire un conflitto insanabile tra l'esercizio critico del pensiero filosofico e la dimensione politica della città, con i suoi requisiti di conformazione al regime dominante, quale ne fosse la natura sociale. Agli occhi di Platone, tutto questo poneva due problemi. Il primo concerneva la possibilità di sanare il conflitto tra *polis* e filosofia. Se questa non voleva e non poteva piegarsi alle esigenze della città, occorreva allora costruire una città in cui la filosofia avesse diritto di cittadinanza, cioè conformare la *polis* alle esigenze della filosofia. Il potere della città sulla filosofia andava insomma rovesciato nel potere della filosofia sulla città - e questo costituirà uno dei cardini, costanti benché altamente problematici, della riflessione della *Repubblica.*

Il secondo problema comportava la critica della debolezza intrinseca all'esperienza socratica. Socrate aveva parlato alla città, da solo, nella sua semplice condizione di cittadino, *contro* la città e i suoi regimi: e questo, secondo Platone, l'aveva condannato a un tragico fallimento.

> Se uno, come un uomo caduto fra le belve, non volesse cooperare all'ingiustizia né riuscisse, solo com'è, a fare fronte a tutti quei selvaggi, e se morisse prima di avere fatto del bene alla città e agli amici, sarebbe inutile a sé come agli altri (VI 496 d).

Queste amare parole di Platone si riferiscono forse al fallimento socratico; in ogni caso, indicano la necessità di esplorare una via diversa. La crisi del rapporto fra il filosofo e la città esige che la lotta del primo contro l'ingiustizia della seconda sia condotta in

forme non ingenue (come se si potesse emendare la città parlando da cittadino fra cittadini) né solitarie. Occorrono invece compagni di lavoro filosofico e, mediatamente, di impegno politico (in questo senso va interpretata la formazione, da parte di Platone, del gruppo di filosofi, non estranei all'azione politica, che faceva capo all'Accademia); occorre inoltre una teoria generale della città, un piano per la sua trasformazione (questo è in parte il compito che la *Repubblica* si prefigge); occorrono, infine, condizioni di forza necessarie ad avviare il processo di trasformazione vincendo l'inerzia conformistica di tutti i sistemi politici. La questione della forza starà, come vedremo, al centro sia della riflessione teorica della *Repubblica* sia dell'esperienza biografica di Platone che ne forma lo sfondo.

Alla riflessione sul conflitto fra la filosofia e la città, la giustizia e la politica, Platone aveva dedicato due grandi dialoghi, che precedono immediatamente la *Repubblica*: il *Gorgia* e il *Fedone.*

Il *Gorgia* è un vibrante atto d'accusa contro la retorica, la forma dominante della comunicazione pubblica, in cui Platone vede uno strumento d'inganno e di corruzione nella città; contro la tradizione politica della democrazia ateniese, i cui grandi *leaders,* da Temistocle a Pericle, sono stati adulatori, anziché educatori dei cittadini; e infine contro la cultura oligarchica e filo-tirannica alla maniera di Crizia, rappresentata nel dialogo dal personaggio del retore Callide. Socrate, il filosofo, il giusto, è dunque solo, nel *Gorgia*, contro l'intera storia della città, che prepara le condizioni della sua sconfitta e della sua morte; solo, incapace di convinzione o di coercizione, dunque impotente. L'esito del dialogo può consistere solo in una speranza escatologica: nell'aldilà, l'anima del giusto sarà premiata, quelle dei potenti usurpatori verranno punite.

Questi elementi escatologici di ispirazione orfica diventano ancora più accentuati nel *Fedone*, dove il conflitto fra città e filosofia viene trascritto su una dimensione ontologica, nei termini della polarità che oppone l'anima al corpo, l'eterno al tempo, il puro all'impuro. Il *Fedone*, che è significativamente presentato come l'ultimo colloquio di Socrate prima di bere la cicuta, raffigura l'intera vita filosofica come un esercizio ascetico di purificazione dalla

corporeità e dalle sue passioni, in preparazione di quel momento culminante - la morte - nel quale l'anima può finalmente liberarsi dal sepolcro corporeo e contemplare, senza più gli schermi opachi dei sensi ma con il puro pensiero, lo spettacolo eterno della verità. È in questo contesto che prende forma, nel *Fedone*, la stessa teoria platonica delle idee. Si tratta di enti noetici, cioè conoscibili con il solo pensiero, eterni e immutabili, puri da ogni commistione materiale e perciò stabili e trasparenti alla conoscenza. Questo universo noetico non è pensato, nel *Fedone*, come un livello di verità capace di orientare la nostra conoscenza del mondo, o un ambito normativo rispetto alla prassi morale; si tratta invece di un ambito ontologico separato, opposto e alternativo rispetto al mondo in cui conduciamo la nostra esistenza corporea e in cui svolgiamo la nostra azione nel tempo. L'opposizione anima-corpo, morte-vita, idee-mondo ripete dunque nel *Fedone*, e amplifica nell'ontologia e nell'escatologia, l'esperienza socratica di opposizione ed estraneità fra il filosofo e la città.

Come si è detto, il *Gorgia* e il *Fedone* rappresentano gli immediati antecedenti della *Repubblica*, tanto cronologicamente quanto concettualmente. Si tratta però di antecedenti che andavano in qualche modo integrati e superati, per consentire il ritorno della filosofia nella città, dell'anima nel tempo della vita, della conoscenza nel mondo. La *Repubblica*, che si apre come dialogo sulla giustizia, dovrà dunque ripercorrere i percorsi di questi due dialoghi, correggendoli spesso in modo anche drastico: ad esempio con la negazione, sostenuta da Adimanto nel libro II, che la speranza nell'aldilà costituisca un'adeguata difesa della giustizia, che deve venire invece mostrata come dote morale necessaria e desiderabile in questa vita, l''unica di cui abbiamo certezza; o con la teoria dell'anima del libro IV, che supera la troppo semplice polarità del *Fedone*, mostrando che in realtà passioni e pulsioni non provengono dal corpo, ma sono radicate all'interno stesso dell'anima. Non si tratta dunque di purificare l'anima dalla contaminazione corporea, ma di governarla in modo giusto, analogamente alla città.

## 4. *Il contesto storico e i viaggi, di Platone in Sicilia*

Benché la concezione e il progetto della *Repubblica* affondino certamente le loro radici nelle esperienze storiche e culturali precedenti gli anni della sua composizione - i personaggi che costituiscono la 'società del dialogo' appartengono del resto in gran parte a una generazione anteriore, e sono morti recenti rispetto a quegli anni -, gli eventi della storia greca e quelli della biografia personale di Platone seguiti alla morte di Socrate non sono certo privi di significato rispetto alla gestazione del grande dialogo; ancor meno lo è il dibattito politico-culturale che contrassegna vivacemente i primi decenni del IV secolo.

Dopo la catastrofe del 404, con la resa a Sparta e il colpo di stato di Crizia e dei Trenta tiranni, la restaurata democrazia ateniese aveva iniziato un lento processo di ripresa espansiva. Nel 393 erano state ricostruite le Lunghe Mura che congiungevano la città al Pireo. La pace di Antalcida, imposta da Sparta e dalla Persia con l'appoggio anche di Siracusa, era stata accolta malvolentieri ad Atene (cui veniva impedito il tradizionale appoggio alle città greche d'Asia minore), ma di fatto aveva dato avvio al processo che sarebbe culminato, nel 377, alla costituzione della seconda lega navale, un'alleanza fra città democratiche sotto la guida ateniese e in funzione anti-spartana. La costituzione della lega aveva stimolato, in Atene, una riflessione autocritica sulle modalità imperialistiche e oppressive con le quali la città aveva diretto la prima lega navale in epoca periclea.

Alla formazione della nuova lega faceva seguito, quasi inevitabilmente, una guerra contro Sparta, terminata favorevolmente con la vittoria di Cabria a Nasso e la successiva pace del 375.

Questi eventi fanno da sfondo non solo alla prima fase di composizione della *Repubblica* (alla quale non sono certo estranei dibattiti e riflessioni sul futuro costituzionale della *polis* ateniese e sul punto di riferimento costituito dal modello spartano, come indica il titolo stesso dell'opera, *Politela*, cioè «costituzione» o «sistema politico»), ma alla stessa vicenda biografica di Platone.

Si era affermato in Sicilia lo stato siracusano governato dal potente ‘tiranno’ Dionisio I, che come si è visto si era comportato nel 387 da alleato di Sparta e della Persia contro Atene. Platone narra nella sua *VII lettera* che Dione, un suo amico e parente di Dionisio, lo invitò a recarsi a Siracusa presso la corte del tiranno, a suo parere disponibile a ricevere il magistero e la guida del filosofo. A quanto riferisce il vecchio Platone nella sua epistola autobiografica, egli pensava già allora al progetto sul quale si sarebbe incardinata la *Repubblica*, l’unione di potere politico e di filosofia per l’instaurazione della città giusta, e si decise allora ad accettare la sfida siracusana, nonostante i pericoli dell’impresa, per non sembrare, come avrebbe scritto a proposito del secondo viaggio, «uomo capace solo di parole e non anche di azione» (328 c).

Il viaggio ebbe dunque luogo nel 388/7: in quella congiuntura, c’erano una chiara scelta anti-ateniese da parte di Platone, ma soprattutto la speranza di poter dare inizio in terra di Sicilia a un nuovo esperimento politico-morale capace di indicare la via del rinnovamento al mondo greco. Il progetto fallì rapidamente per l’ostilità maturata da Dionisio nei riguardi di Platone e di Dione, nei quali vedeva probabilmente una minaccia per il proprio potere.

Al ritorno da Siracusa, Platone fondò in Atene l’Accademia: non una vera e propria ‘scuola’, ma una libera associazione di intellettuali, chiamati a discutere di filosofia sia nel suo versante teorico sia in quello etico e politico, il cui scopo comune era di evitare quella che Platone aveva descritto come la tragica solitudine del filosofo Socrate. Di qui in poi, la discussione e la ricerca in comune con i membri dell’Accademia avrebbero sempre accompagnato, e senza dubbio anche condizionato, il lavoro filosofico di Platone.

Per tornare alla sua esperienza autobiografica, essa fu contrassegnata da altri due viaggi a Siracusa, nel 366 e nel 361, in circostanze diverse ma con scopi non dissimili al primo: offrire sostegno a Dione nel suo sforzo di stabilire nella metropoli siciliana una sorta di regno filosofico (sforzo destinato a rivelarsi del tutto illusorio e fallimentare). Importante anche sul piano culturale fu il viaggio del 366, in cui Platone, ospite del giovane tiranno Dionisio II, che era succeduto al padre, venne in contatto con gli ambienti

pitagorici di Locri e di Taranto, dove governava Archita, un'interessante figura di filosofo, matematico e politico al tempo stesso. Questo contatto con il pitagorismo della Magna Grecia è senza dubbio importante per gli sviluppi del pensiero di Platone in dialoghi come il *Timeo* e le *Leggi*, ma, per il suo carattere tardivo, difficilmente può avere influito sul progetto della *Repubblica* nel suo insieme. Archita governò a Taranto solo a partire dal 367, e non dovrebbe quindi avere suggerito a Platone il modello del filosofo-re, che a quanto egli ci attesta gli era già presente nel 387; la politica di Archita non contemplava del resto la proprietà comune dei beni, ma un uso pubblico generoso dei patrimoni privati, secondo una modalità quindi più vicina a quella suggerita da Aristotele nella *Politica* che al comunismo previsto dalla *Repubblica.*

## 5. *Il dibattito politico del V secolo e la sintesi platonica*

Questa fase intensa e tormentata della storia politica greca fu accompagnata, specialmente in Atene, da un vivacissimo dibattito politico, in cui si delineavano opzioni spesso anche praticate con esiti drammatici, come nel caso dei colpi di stato oligarchici di Teramene, nel 411, e di Crizia, nel 404.

Proprio Crizia è il maggiore esponente di quel rifiuto radicale della democrazia ateniese, che si tradusse in un altrettanto radicale atteggiamento filo-spartano. A Crizia sembra si debba fra l'altro l'idea di risolvere radicalmente il problema del *demos* ateniese deurbanizzando la città, cioè rinviando alle attività agricole gran parte della popolazione povera della *polis.* Un'eco di questa proposta può forse venire intravista in quel passo del libro VII della *Repubblica* (341 a) in cui Platone sembra pensare che l'instaurazione del nuovo regime comporti l'espulsione verso la campagna di tutta la popolazione oltre i dieci anni di età, perché ormai irrimediabilmente viziata dalla cattiva educazione della vecchia città. La radicalità di questa proposta, comunque essa vada interpretata, ha un tonò

criziano, anche se qui il criterio di selezione è intellettuale e morale anziché immediatamente economico-sociale.

Una versione moderata del filo-laconismo è quella rappresentata, all'interno stesso del gruppo socratico, da Senofonte, autore, al pari di Crizia, di un opuscolo sulla *Costituzione degli spartani*, probabilmente noto a Platone. Egli rivendicava il valore permanente della legislazione di Licurgo e accentuava soprattutto l'importanza del ceto militare e del rigido rispetto dell'ordine gerarchico nella vita della *polis:* temi, questi, che hanno senza dubbio un loro parallelo nei libri II-IV della *Repubblica.*

Isocrate (la cui scuola di retorica delineava una figura di intellettuale nettamente alternativa e concorrenziale rispetto a quella che ispirava l'Accademia platonica), si situava, invece, nell'ambito del pensiero moderato del IV secolo, su di un versante filo-ateniese. La sua insistenza sull'importanza dell'educazione pubblica, dell'ordine, della disciplina, della moderazione (*sophrosyne*), e sulla necessità di affidare il governo della cosa pubblica al gruppo dei «più capaci», trova anch'esso un'eco precisa nei libri più strettamente politici della *Repubblica* (II-IV).

Ma il versante utopistico, che assicura al dialogo platonico molta parte del suo respiro e del suo fascino, si alimentava invece di un'altra tradizione culturale. Non tanto, probabilmente, di una memoria del dubbio comunismo del pitagorismo delle origini (da cui tuttavia deriva forse il motto *koina ta philon,* «comuni sono le cose degli amici», che riecheggia nella *Repubblica,* 424 d). E neppure dei racconti etnologici di Erodoto, che narrano di lontani popoli che hanno donne e figli in comune (anche di questi c'è forse un'eco nella possibilità, evocata nel libro VI, che la *polis* platonica possa esistere o essere esistita «nell'infinito tempo trascorso o in qualche remoto e a noi sconosciuto paese barbarico», 499 c).

I più importanti punti di riferimento di Platone consistono senza dubbio nei progetti e nelle utopie elaborati fra V e IV secolo. Essi erano intesi soprattutto a superare quella scissione sociale ed economica fra ricchi e poveri, che secondo il IV libro della *Repubblica* costituisce il vero male della città, perché ne frantuma

l’unità riproducendo costantemente al suo interno due comunità ostili fra loro.

Bisogna dunque pensare ai progetti elaborati fra V e IV secolo da personaggi come l’urbanista Ippodamo di Mileto e Falea di Calcedone (che ci è noto solo attraverso la testimonianza della *Politica* di Aristotele). Ippodamo aveva pensato di suddividere in tre gruppi funzionali il corpo civico e, di conseguenza, lo spazio urbano (artigiani, agricoltori, combattenti il primo; sacro, politico, privato il secondo), superando in questo modo la tradizionale opposizione fra ceti censitari. Più radicalmente, Falea proponeva un sistema economico-sociale egualitario per le città di nuova fondazione, e misure per raggiungere una progressiva parificazione dei beni in quelle esistenti. Né il trifunzionalismo di Ippodamo né lo spirito egualitario di Falea sarebbero rimasti senza eco nella *Repubblica.* Ma paradossalmente, l’antecedente più immediato dello sforzo della *Repubblica* di superare il conflitto nella città attraverso il comunismo dei beni (almeno per il gruppo dirigente) e il controllo politico della ricchezza, era costituito dalla immaginazione comica di Aristofane. Nelle *Ecclesiazuse*, le donne, conquistato il potere, propongono una drastica soluzione ai problemi sociali che lacerano la *polis:* «Tutti i beni devono essere messi in comune, perché ciascuno ne abbia una parte e ne viva. Bisogna evitare che uno sia ricco e l’altro povero, che uno abbia terre a iosa e l’altro nemmeno tanto da scavarsi la fossa» (w. 590 sgg.).

Rappresentate nel 392, e cioè immediatamente a ridosso dell’inizio della fase di elaborazione della *Repubblica*, le *Ecclesiazuse* rappresentano quindi il più vicino precedente dell’utopia che ne occupa il centro, dalla fine del libro III al libro V: paradossalmente, si diceva, perché Platone teme che le sue proposte, così vicine a quelle messe in scena, e sottoposte all’irrisione da parte del comico, destino eguale ilarità. L’ombra temibile dell’«uomo che irride» è infatti evocata a più riprese nel corso dell’esposizione del progetto utopico del V libro (cfr. ad es. 457 b).

Di tutto questo, dunque, si alimenta la *Repubblica* nel suo versante politico (dalle tendenze oligarchiche e filo-spartane al moderatismo del IV secolo, dalle antiche utopie pitagoriche a quelle

contemporanee), e naturalmente di molto altro ancora sotto il profilo teorico (dalla tradizione parmenidea alla moderna epistemologia della matematica, dalla concezione pitagorica dell'anima agli sviluppi elaborati nell'ambito della stessa riflessione platonica).

Nessuno di questi precedenti e di questi influssi può tuttavia venir considerato come dominante, e neppure essi si compongono in una somma aritmetica. Se c'è una peculiarità nel grande dialogo platonico, essa consiste precisamente nel suo carattere sintetico, e nella mobilità dialettica di questa sintesi.

I materiali di ordine politico vengono infatti investiti in un grande progetto complessivo di ricostruzione della città, dove essi si incontrano e si compongono con i temi dell'etica e dell'educazione, nei quali sono decisamente prevalenti la tradizione culturale ateniese e la riflessione socratica. Ma questo non è tutto: il progetto di riforma comprende come suo elemento strutturale una teoria dell'anima, che nella configurazione della *Repubblica* non ha precedenti diretti, e inoltre la ridefinizione epistemologica e ontologica della natura della filosofia, nella quale Platone investe stimoli provenienti dal pensiero parmenideo e pitagorico, ma soprattutto gli esiti della sua riflessione precedente alla *Repubblica.*

Ognuno degli elementi che entrano in questa straordinaria sintesi dialogica risulta profondamente ridefinito dalla sua interazione dialettica con gli altri, tanto che ben difficilmente l'opera, o le sue parti, possono venir ricondotte a questo o quell'influsso (per esempio il filo-laconismo o il pitagorismo), senza correre il rischio di una semplificazione illecita.

L'originalità del dialogo, la sua emergenza rispetto ai contesti storici e culturali entro i quali è venuto prendendo forma, risulteranno chiariti dall'analisi della sua struttura compositiva e dei problemi di metodo interpretativo che esso solleva.

Ma si può dire fin d'ora che la *Repubblica* (come del resto molti altri testi fondatori del pensiero etico-politico antico e moderno) nasceva sotto il segno di due caratteri solo apparentemente contraddittori: l'anacronismo da un lato (perché era profondamente vincolata all'orizzonte sociale e morale della *polis* classica del V secolo, che all'epoca della sua composizione era già in

via di crisi e di obsolescenza), e l'immaginazione visionaria dall'altro, capace di evocare un futuro privo di scadenze temporali, e quindi in grado di esercitare il suo richiamo in ogni tempo. Per il classicismo, questo avrebbe significato rendere eterna la *polis*; per il pensiero della progettualità utopica, avrebbe invece comportato il compito aperto di ripensarla al di là dei suoi limiti storici.

# *Capitolo secondo*
# STRUTTURA DELL'OPERA

## 1. *Il piano compositivo della «Repubblica»*

La composizione del dialogo, nonostante l'inevitabile complessità dovuta allo sforzo di ridurre a sintesi una molteplicità di temi teorici molto differenziati fra loro, e forse anche alla stratificazione cronologica delle sue diverse parti, presenta a prima vista un andamento abbastanza lineare.

Il libro I sviluppa una discussione, di stampo socratico, intorno alla domanda «che cosa è la giustizia?». Vengono via via analizzate e confutate le risposte di Cefalo, Polemarco e Trasimaco. La confutazione socratica delle tesi di quest'ultimo pare insufficiente a Glaucone e Adimanto, che le riformulano con forza all'inizio del libro II, al fine di ottenere da Socrate una risposta più convincente. Il contenuto delle posizioni di Trasimaco, Glaucone e Adimanto induce Socrate - nel tentativo di formulare appunto questa risposta - a spostare l'indagine dalla questione della giustizia nell'individuo a quella della giustizia nella comunità politica: un testo a lettere più grandi, e per questo meglio decifrabile, la cui lettura potrebbe rivelarsi utile anche per la definizione della giustizia individuale, nel caso i due testi dovessero rivelarsi omologhi. Nel II e nel III libro Socrate intraprende dunque una fenomenologia della formazione della *polis*, e della degenerazione dalla prima forma di aggregazione sociale, a base essenzialmente economica, verso la *polis* matura, dove regna l'ingiustizia pubblica e privata.

Il problema diventa allora quello di come sia possibile risanare questa forma sociale, introducendovi quella giustizia che ne dovrebbe rappresentare la compiuta realizzazione. Socrate indica la via di una complessa rieducazione del gruppo dirigente politico-militare, che dovrebbe a sua volta garantire la costruzione di una città giusta nel suo insieme.

Il libro IV delinea la struttura di questa città. Il corpo sociale risulta gerarchicamente articolato in tre gruppi funzionali: un ceto di governo, a sua volta diviso nel gruppo dei politici e in quello dei militari, e un ceto produttivo (contadini, artigiani, commercianti). Il sistema prevede la separazione assoluta di ricchezza e potere, a evitare che questo sia esercitato in vista dell'interesse di chi lo detiene. I membri del ceto di governo non potranno dunque possedere alcun patrimonio privato, e verranno sobriamente mantenuti dal terzo ceto, in cambio del servizio politico-militare che essi offrono alla città. Al gruppo dei governanti spetta la qualità specifica della sapienza, ai combattenti quella del coraggio, ai produttori la moderazione o temperanza; ma la giustizia è la virtù complessiva che distingue una città in cui i ruoli di comando e di servizio risultano armonicamente distribuiti secondo meriti e capacità di ciascuno. Alla domanda se una tale giustizia pubblica trovi il suo corrispettivo nell'anima individuale, Socrate risponde affermativamente. Anche l'anima è infatti divisa in tre parti o centri motivazionali: la ragione, cui spetta il governo della condotta, l'animosità o spirito collerico, che deve allearsi con la ragione per dar forza alle sue scelte, e la zona dei desideri (di piaceri e ricchezze), che deve obbedire alle prime due. L'anima in cui i ruoli di comando e di obbedienza siano correttamente distribuiti sarà un'anima giusta; ingiusta invece quella in cui la ragione sia asservita all'aggressività collerica o ai desideri di piacere. Il libro IV contiene dunque una risposta conclusiva, articolata e complessa, alla questione della giustizia sollevata nel libro I. La trattazione potrebbe così considerarsi terminata, con l'aggiunta di un'appendice, promessa da Socrate alla fine del libro, sulle forme di società e di anima ingiuste. Questa analisi viene in realtà dilazionata fino ai libri VIII e IX.

All’inizio del libro V, infatti, gli interlocutori del dialogo interrompono Socrate esigendo una più approfondita discussione delle forme di vita del nuovo gruppo dirigente e della natura dei suoi governanti. Incomincia così una sorta di lunga parentesi, che contiene tuttavia gli sviluppi teoricamente più importanti della *Repubblica,* e che verrà chiusa soltanto alla fine del libro VII.

Quanto alla forma di vita, Socrate dichiara di pensare a una parità di funzioni, nell’ambito del ceto di governo, fra uomini e donne, ciò che comporta una seconda tesi altrettanto scandalosa: l’abolizione della famiglia, parallela a quella dei patrimoni privati, e l’allevamento comunitario dei figli. Sulla questione del potere, viene proposta la necessità che il governo della città sia affidato ai filosofi: una tesi sconcertante per gli interlocutori di Socrate, che comporta la necessità di definire la natura intellettuale di queste figure. A tale definizione sono dedicati prevalentemente i libri VI e VII. I filosofi, secondo la concezione platonica, sono in primo luogo coloro che conoscono l’esistenza di un livello di verità ideale oltre l’empirico, e l’idea suprema, quella del Bene, punto di riferimento assoluto per la conoscenza e per la prassi etico-politica. La forma di sapere propria dei filosofi è la dialettica, che per la sua natura fondativa si situa a un livello superiore anche rispetto alle scienze più elevate quali le matematiche. Tutto questo comporta la costruzione di complesse gerarchie tanto ontologiche quanto epistemologiche, che Platone illustra mediante paragoni e allegorie famose, come quelle della linea e della caverna. È anche necessaria una discussione (che resta peraltro incompleta) sulla natura del sapere dialettico. Per contro, il programma educativo dei governanti, formulato in termini soprattutto morali nei libri II e III, viene ora rielaborato in forme teoriche più complesse, in modo da preludere alla preparazione della nuova figura del filosofo-re (o consigliere di re).

Al termine di questo lungo *excursus,* in cui i temi etico-politici propri della prima parte del dialogo si intrecciano con quelli epistemologici e ontologici, Platone torna al programma annunciato alla fine del libro IV. Viene così illustrata una inevitabile decadenza delle forme costituzionali, che a partire da quella migliore - tratteggiata nei libri IV e V - porterebbe via via all’affermazione della timocrazia,

dell’oligarchia, della democrazia e della tirannide. I libri VIII e IX illustrano le peculiarità di questi regimi, insieme con le forme di anima ingiusta che a essi si accompagnano. A questo punto, una seconda volta, la *Repubblica* potrebbe considerarsi conclusa. Si è mostrato in che cosa consista la giustizia nella città e nell’anima, e dove risieda l’ingiustizia nell’una e nell’altra (in entrambi i casi, si tratta di una buona o cattiva ripartizione di ruoli gerarchici e di comando); si è inoltre chiarito come la giustizia dia immediatamente luogo alla felicità individuale e collettiva, l’ingiustizia all’infelicità, costituendo la prima l’equivalente della salute nei corpi, la seconda della malattia.

Da questo punto di vista, l’aggiunta del libro X appare alquanto enigmatica. Si tratta di una ripresa del tema dell’inefficacia educativa della poesia e delle forme artistiche tradizionali (già ampiamente discusso nei libri II e III), e di un grande mito sulla sorte dell’anima nell’aldilà: la felicità e l’infelicità, cui già in questa vita danno luogo giustizia e ingiustizia, vengono decuplicate nell’aldilà dai premi e dalle punizioni che spettano all’anima immortale. Il libro X sembra dunque rappresentare un supplemento mitologico alle analisi etiche e teoriche sviluppate nei primi nove libri del dialogo.

## 2. *Che cosa è la «Repubblica»?*

Questa esposizione sintetica del piano compositivo del grande dialogo è senza dubbio fedele e a prima vista esauriente. Ma essa forse ne nasconde più che rivelarne la natura, o almeno contribuisce a dare anzitempo per risolti gli interrogativi esegetici più interessanti. Che cos’è in realtà la *Repubblica?* In altri termini, quale ne è l’intenzione dominante, il senso principale? ed è legittimo porsi il problema di individuare questa intenzione e questo senso?

Per chiarire la natura di questi interrogativi, è il caso di riferire sommariamente, e in via preliminare, alcune delle maggiori tesi interpretative che una tradizione esegetica più che millenaria è venuta proponendo intorno al grande dialogo.

Secondo una tendenza quasi unanime, che va da Aristotele fino a Hegel, la *Repubblica* è innanzitutto ed essenzialmente un testo politico, in cui Platone espone la sua concezione della società ideale. Nell'ambito di questa lettura del dialogo, le opzioni interpretative sono tuttavia profondamente divaricate. Si tratta di un programma politico positivo, destinato a venire realizzato in modo più o meno compiuto, da mettere magari in relazione con l'attività politica diretta svolta da Platone stesso e dagli accademici, soprattutto in Sicilia? oppure la *Repubblica* appartiene al genere letterario dell'utopia, dei «sogni a occhi aperti» e dei «castelli in aria», la cui funzione prevalente è quella di guadagnare una prospettiva critica sull'esistente? o ancora si tratta di un paradigma teorico, di un canone alla cui luce valutare le situazioni storiche?

Questi interrogativi aprono una prima questione: si tratta di comprendere se il disegno della *Repubblica* sia, secondo Platone, realizzabile o meno, e, se sì, in quale misura. Ma questa questione ne coinvolge un'altra, più complessa. È possibile pensare che Platone considerasse desiderabili le forme di vita e di governo prospettate nella *Repubblica*? Una risposta affermativa apre la strada alle critiche che un'altrettanto lunga tradizione, che va da Aristotele a Cicerone al Rinascimento, fino a raggiungere il pensiero liberale, democratico e in parte anche socialista moderno, ha rivolto a Platone. Queste critiche coinvolgono il nucleo delle proposte platoniche: la scandalosa comunanza delle donne, la distruzione dell'autonomia individuale ottenuta in primo luogo attraverso l'abolizione dei patrimoni privati e poi mediante il completo condizionamento educativo, il privilegio totalitario assegnato allo stato organico a scapito dei diritti della persona, il carattere oligarchico ed elitario di un potere affidato a un ristretto gruppo di persone in virtù del possesso di un sapere in linea di principio non condivisibile dalla totalità dei cittadini. Queste, e molte altre simili, sono le critiche a Platone culminate nella celebre accusa di totalitarismo rivolta al filosofo, nel nostro secolo, da Karl Popper.

Per difendere Platone da questa aggressione critica, molti interpreti hanno sostenuto che egli non poteva davvero considerare desiderabili (e men che meno realizzabili) i contenuti politici esposti

nel dialogo. Essi vanno quindi concepiti come una provocazione ironica: anzi, secondo Leo Strauss e la sua scuola, la *Repubblica* conterrebbe una vera e propria utopia autoconfutatoria, tale da mostrare i terribili danni che verrebbero provocati dai tentativi di applicare l'idealismo filosofico in campo storico-politico (è da notare, intanto, che questo tipo di critici e di difensori di Platone hanno in comune il presupposto che egli non potesse non condividere i valori fondamentali del moderno pensiero cristiano, liberale e democratico).

Tutta questa serie di problemi è risolta, o almeno passa decisamente in secondo piano, nell'ottica di diverse strategie interpretative le quali hanno in comune il rifiuto di attribuire alla *Repubblica* un carattere primariamente ed essenzialmente politico.

Secondo una linea che può venir fatta risalire al commento neoplatonico di Proclo, e oggi è diffusa soprattutto in ambiente anglosassone e tedesco, al centro del dialogo stanno i problemi di etica individuale (qual è il rapporto fra virtù e felicità), a loro volta strettamente connessi con una teoria dell'anima. Rispetto a questo nucleo problematico, l'espansione politica viene concepita come un'allegoria o una metafora, o come uno strumento di retorica comunicativa, perdendo così gran parte degli aspetti imbarazzanti di cui si diceva. Semmai, come già indicava Rousseau, Platone era interessato a delineare, in rapporto a questi problemi, un programma di educazione pubblica e privata, in cui allora consisterebbe l'apporto originale della *Repubblica* rispetto alla tematica morale propria di tutto il pensiero platonico.

Secondo una diversa prospettiva (anch'essa però anticipata dalle letture neoplatoniche del dialogo) al centro della *Repubblica* vanno invece poste un'ontologia delle idee e in particolare la formulazione, parzialmente implicita, di una teologia (negativa) che è delineata nell'enigmatica discussione dell'idea del Bene. In questo ambito interpretativo, l'idea del Bene viene di norma risolta nella concezione dell'Uno come principio onto-teologico, il che fa della *Repubblica* un'anticipazione del *Parmenide* (secondo Proclo), o piuttosto un complesso sistema di allusioni e di rinvii cifrati alla metafisica sviluppata nelle dottrine non scritte di Platone, secondo la moderna interpretazione oralistico-esoterica del suo pensiero (scuola di

Tübingen-Milano). Questa tendenza esegetica assorbe anche la dimensione politica della *Repubblica* nell'ambito della metafisica dell'Uno-Bene, perché la sua tendenza principale consisterebbe appunto nello sforzo di realizzare il massimo di unità (*henologia*) tanto nell'ambito dell'anima individuale quanto in quello della comunità sociale.

Di alcune di queste opzioni esegetiche si darà più ampiamente conto nel IV capitolo di questo libro. Si è ritenuto opportuno anticiparne qui un'esemplificazione sommaria, per mostrare quanto sia difficile dare una risposta lineare al quesito «che cosa è la *Repubblica*», che vada al di là della descrizione sommaria dei suoi contenuti.

Il conflitto delle interpretazioni - spesso dotate di un autorevole *background* culturale e di solidi argomenti filologici - è sufficiente a far comprendere come non sia possibile proporre una lettura della *Repubblica* che si pretenda 'oggettiva' o neutrale; il massimo rispetto per la lettera del testo deve dunque venire integrato con una esplicitazione dei criteri di metodo che orientano la sua lettura da parte dell'interprete. La validità di questa lettura dipende dall'efficacia esegetica di quei criteri, anche se, com'è ovvio, ciò che decide in ultima istanza sulla legittimità di un'interpretazione è la sua capacità di tener conto del maggior numero possibile di elementi, espliciti o impliciti, che il testo propone o suggerisce. È qui il caso di anticipare che le considerazioni di metodo, che verranno esposte nei paragrafi seguenti, hanno il proposito di condurre a una comprensione per quanto è possibile letterale del dialogo; cioè di ricostituire la possibilità, al di là di tante avventure interpretative, di prendere, per così dire, la *Repubblica* sul serio.

## 3. *La forma letteraria*

'Prendere sul serio' la *Repubblica* significa in primo luogo interrogarsi sulla forma letteraria del testo, che una buona regola

esegetica impone di considerare rilevante ai fini della sua interpretazione. Con buona fortuna del lettore, essa è nitidamente definita all'interno del dialogo stesso: si tratta di quella «forma mista», diegetico-mimetica, che viene descritta a proposito dei poemi epici, per la prima volta in tutta la letteratura greca, proprio nel III libro della *Repubblica* (394 c). Questa forma consiste in una cornice narrativa (come quella affidata a Socrate lungo tutto il dialogo) all'interno della quale sono inserite le battute dialogiche in forma di discorso diretto. Rispetto al poema epico, la *Repubblica* presenta certo una netta prevalenza della parte dialogica, quindi imitativa, che la avvicina alla pura mimesi teatrale; tuttavia la parte narrativa, benché quantitativamente ridotta, non è affatto priva di importanza. Basterà citare due esempi. Le prime parole del racconto socratico - «Discesi ieri al Pireo…» - forniscono il quadro, sia storico sia simbolico, dell'intera situazione dialogica: uno spaccato della società intellettuale ateniese, nel primo senso, l'allusione a un racconto di *katabasis*, di viaggio iniziatico agli «inferi» in cerca della verità, nel secondo senso.

All'inizio del II libro, tutto il dibattito del I viene definito nel racconto socratico «un proemio»: è così introdotto un altro tema importante, appunto quello 'proemiale', che indica il rapporto delle diverse parti del dialogo fra loro, e forse anche, per certi aspetti, la natura dell'intero dialogo rispetto al sapere/potere filosofico.

Per quanto riguarda l'aspetto prevalente del testo, quello mimetico, esso si avvicina evidentemente alle forme del dialogo teatrale, e forse più precisamente al genere comico (il riso, soprattutto attribuito a Glaucone, la temuta derisione da parte degli avversari, la presenza dietro le quinte di Aristofane, come precursore e critico insieme dell'utopia del V libro, sono elementi ricorrenti e caratterizzanti del tono letterario della *Repubblica*).

Ciò che tuttavia per noi è più interessante, è il rapporto del testo prevalentemente mimetico-drammaturgico con i suoi destinatari, che viene anch'esso descritto per la prima volta nella stessa *Repubblica*, com'era accaduto per la forma letteraria diegetico-mimetica.

Effetto necessario e inevitabile della mimesi teatrale sui suoi attori e spettatori è l'identificazione degli uni e degli altri con i personaggi in scena, positivi o negativi che essi siano (III 395 b

sgg.). Non c'è dubbio allora che Platone, componendo un testo «misto» e però a prevalenza mimetica, si attendesse di ottenere sul suo pubblico precisamente l'effetto teorizzato in quello stesso testo. Si attendeva cioè che l'ascoltatore/lettore si identificasse con qualcuno dei personaggi della 'società del dialogo' - un perfetto spaccato, come si è visto, della società e della cultura ateniesi fra V e IV secolo. Da questa identificazione Platone poteva attendersi una pluralità di effetti. In primo luogo, poiché i personaggi della società dialogica rappresentano una generazione da poco scomparsa rispetto a quella dei fruitori immediati del dialogo, essa comportava da parte di questi una sorta di sospensione del corso storico, un passo indietro nel tempo che conducesse alla rivisitazione della grande società periclea, all'esplorazione delle sue possibilità incompiute, alla presa di coscienza dei suoi errori. In secondo luogo, l'identificazione dovrebbe concludersi con l'accettazione delle critiche che i personaggi del dialogo subiscono a opera di Socrate e che essi ammettono fondate - quindi, presso il fruitore, con la purificazione dai pregiudizi e dagli errori ereditati dal passato, l'apertura a un nuovo orizzonte di possibilità intellettuali e morali. Infine, e scendendo più lontano nella cascata degli effetti desiderati, il fatto che lo spettatore del dialogo sia in qualche modo, tramite il processo di identificazione, convocato sulla sua scena, significa che esso è ancora una volta reso disponibile alla persuasione da parte dell'autore, sottoposto al suo controllo, quasi a sfidare il limite strutturale della scrittura, che, come insegna il *Fedro*, non può né selezionare i suoi lettori né governarne le reazioni.

Quale che sia il destinatario del dialogo nel tempo (cerchia più o meno ristretta di compagni e allievi dell'Accademia, pubblico colto di Atene, e poi una posterità senza volto), questo è dunque l'ordine degli scopi che una scrittura mimetica, come quella della *Repubblica*, mira a ottenere per la sua stessa natura.

Se tutto questo è vero, l'analisi della forma letteraria del dialogo può dirci molte cose, non solo sulla sua destinazione persuasiva (cioè sulle strategie di coinvolgimento e convincimento del pubblico che esso mette in opera), ma anche sul suo movimento argomentativo

e sul rapporto che l'autore (assente dal testo appunto come quello teatrale) istituisce con la sua opera.

## 4. *I personaggi del dialogo e la loro autonomia*

Prendere sul serio la forma diegetico-mimetica del dialogo comporta il riconoscimento di una radicale autonomia dei suoi personaggi: un presupposto di metodo, questo, che vale probabilmente per molti dialoghi platonici, ma certo in modo spiccato per la *Repubblica*. Non si tratta, ovviamente, solo di uno scontato riconoscimento dell'abilità letteraria con cui Platone è solito raffigurare i suoi personaggi, attribuendo loro il linguaggio adeguato al *character* che li definisce: la saggia, bigotta e ingenua vecchiezza del ricco meteco Cefalo, l'impetuosità arrogante di Trasimaco, l'ambizione, la spregiudicatezza e lo *humor* di un brillante giovane aristocratico come Glaucone. L'oggetto della narrazione e della mimesi è costituito da una società e dalla sua cultura - quelle dell'età periclea e del suo tragico declino, fino alla morte di Socrate - che vengono richiamate sulla scena per essere interrogate, ripensate, infine superate, ma anche, al tempo stesso, per consentire un distanziamento critico dal presente del tempo dialogico: un ritorno al passato, alla grande generazione scomparsa, dunque, per immaginare e configurare un futuro possibile.

In questa prospettiva, la costruzione dei personaggi non può significare soltanto tipizzazione letteraria. Si tratta invece di conferire loro una piena autonomia culturale e teorica, perché ognuno di essi rappresenta nella società dialogica una posizione intellettuale precisa e rigorosamente definita. 'Rappresentare' non vuol dire comunque per Platone riprodurre con fedeltà storica e dossografica: semmai, Platone presta a questa rappresentazione di figure culturali, di atteggiamenti intellettuali, di posizioni teoriche, una forza, una trasparenza, una coerenza probabilmente superiori ai livelli di consapevolezza posseduti dai loro protagonisti storici. Ad esempio, il

Trasimaco della *Repubblica* non è certamente soltanto il logografo Trasimaco di Calcedonia, ma il risultato di una potente condensazione teorica (al servizio della quale sono posti anche i tratti più specificamente teatrali), che Platone opera di idee, convinzioni, stili di pensiero propri dell'ambiente sociale e culturale al quale Trasimaco apparteneva. L'unico vincolo di fedeltà storica sarà evidentemente consistito nella riconoscibilità del personaggio da parte di quei fruitori del dialogo che conoscevano direttamente o conservavano la memoria della figura storica di cui il primo costituisce la cifra.

Concepire, come spesso accade, gli interlocutori del dialogo come meri pretesti per la confutazione socratica, senza interrogarsi sulle loro autonome ragioni, ha portato molti interpreti a clamorose sottovalutazioni del peso teorico delle tesi proposte, ad esempio di quelle di Trasimaco nel I libro e di Glaucone nel II (dietro di esse si possono scorgere figure storiche della statura di Crizia e di Antifonte). Ma soprattutto questo fraintendimento può condurre all'incomprensione della stessa dinamica argomentativa del dialogo: Platone è interessato a rendere le posizioni teoriche degli interlocutori di

Socrate quanto più rigorose possibile per alzare il livello della confutazione - anche a costo di dover registrare scacchi significativi, come quello di Socrate di fronte a Trasimaco nel I libro.

Ma sul rapporto strutturale che lega l'autonomia dei personaggi al movimento argomentativo e allo sviluppo teorico del dialogo torneremo più avanti. È ora il caso di derivarne una conseguenza importante che riguarda la posizione dell'autore rispetto al dialogo nel suo insieme. È ben nota, e costituisce un problema esegetico molto difficile, la distanza che Platone assume nei riguardi dei suoi testi: l'autore non parla mai in prima persona, tanto che si è potuto mettere legittimamente in dubbio che la sua filosofia, o una sua filosofia, sia reperibile nei dialoghi (l'unica testimonianza diretta della filosofia di Platone sarebbe allora quella offerta dalla *VII lettera*, supposto che vada ritenuta autentica). E in ogni caso molto difficile che questa filosofia coincida puntualmente con le posizioni sostenute da Socrate, che sono mutevoli, del tutto a-sistematiche e spesso presentate come più deboli di quelle dei suoi interlocutori, o

almeno come altrettanto controvertibili. Sembra allora legittima l'ipotesi che la natura diegetico-mimetica dei dialoghi comporti la conseguenza che la posizione del loro autore vada rintracciata non in uno soltanto ma nell'insieme dei loro personaggi (almeno di quelli 'presi sul serio'), che possono costituirne altrettanti aspetti o dimensioni o possibilità o anche soltanto preoccupazioni e problemi. Questo non significa certo negare l'unità del suo pensiero e della sua figura intellettuale, ma porsi la questione in modo più articolato. Quella unità non può essere pensata soltanto nella modalità riferibile a un drammaturgo (Sofocle, per esempio, è tanto in Edipo quanto in Antigone, in Creonte o in Teseo); tuttavia, essa andrà piuttosto letta nel movimento stesso del dialogo, nella sua coralità intellettuale, che in un insieme di posizioni predeterminate rispetto alle quali il dialogo servirebbe soltanto da illustrazione didattica o retorica. Anche questa considerazione contribuisce in ogni caso a comprendere l'eccezionale qualità intellettuale che Platone assegna a molti dei suoi personaggi, quasi riconoscendovi un aspetto del proprio pensiero e dei suoi problemi.

## 5. *Il movimento argomentativo*

La struttura diegetico-mimetica del dialogo fa sì che esso costituisca il racconto di una vicenda intellettuale corale e complessa, al cui interno l'evoluzione dei personaggi e il movimento argomentativo del dialogo stesso costituiscono un insieme solidale. È dunque necessario tener conto, nell'interpretazione, tanto del rapporto fra carattere dei personaggi e sviluppi teorici, quanto della dinamica di entrambi.

Un esempio basterà per ora a chiarire il rapporto interattivo fra personaggi e teorie. All'inizio del libro II, per rispondere all'interrogativo sulla natura della giustizia nel corpo sociale, Socrate delinea il modello di una città «sana», perché esente da conflitti per il potere e la ricchezza: una città basata sulla soddisfazione

collaborativa, mediante il lavoro produttivo e lo scambio, dei bisogni primari della vita. Questa società non presenta né articolazione gerarchica né strutture di governo politico-militare né attività intellettuali, e tanto meno alcuno dei *conforts* che abbelliscono la vita nelle città moderne e «lussuose».

Glaucone liquida bruscamente questo modello socratico di una città sana, esente da conflitti e sopraffazione (*pleonexia*) e perciò presumibilmente «giusta», definendola «una città di maiali» (372 d), in riferimento alla dieta povera e vegetariana dei suoi abitanti. Socrate passa quindi, senza resistenza, a descrivere la fenomenologia della *polis tryphosa*, la «città del lusso», e a discutere le possibilità di un suo risanamento in direzione di un nuovo modello di città giusta, complessa e gerarchicamente articolata, che nulla ha più a che fare con quella città «sana» della produzione e dello scambio che Glaucone aveva rifiutata con il suo scherno. Ma perché abbandonare quel modello, che pure non aveva al suo interno alcun fattore di instabilità che ne rendesse necessaria la transizione verso la «città del lusso»? Non c'è, per questo passaggio, nessuna necessità argomentativa interna alla teoria. La ragione dell'abbandono sta solo nella 'società dialogica', cioè nel rifiuto di Glaucone: in altri termini, il modello è inadeguato a costituire una prospettiva di città giusta perché è incapace di ottenere l'assenso dei gruppi intellettuali e sociali che Glaucone rappresenta, di integrare le loro aspettative di comando politico-militare (se pure al servizio della comunità), di una vita resa gradevole da un ambiente di elevato livello culturale ed estetico, dagli onori e dai nobili piaceri che derivano dal primo e dalla seconda.

In questo caso, dunque, la natura stessa del personaggio dialogico esige e impone uno sviluppo argomentativo, destinato, nel seguito, a dominare l'opera dal II fino al V libro.

Ma, come si è detto, sono anche i personaggi stessi a mutare nel corso della vicenda intellettuale narrata del dialogo, in rapporto alle prove cui essa li sottopone. Il caso più rilevante in questo senso è naturalmente quello di Socrate. La «discesa» (*katabasis*) che egli intraprende all'inizio verso il Pireo non ha lo scopo di rivelare al pubblico che egli vi manifesterà una verità già posseduta, ma piuttosto - secondo la tradizione appunto dei percorsi di *katabasis* -

riveste il valore simbolico di un viaggio di iniziazione, alla ricerca di una verità da conquistare. In effetti, il sapere di Socrate nel I libro - erede di quello dei dialoghi precedenti e forse, in una certa misura, del Socrate 'storico' - si limita all'analogia tecnica (il modello di comportamento giusto è quello del professionista competente, come il medico e il capitano di nave), e a credenze morali e religiose diffuse (l'amicizia degli dèi verso l'uomo giusto). Perciò, di fronte all'aggressione di Trasimaco nel I libro e alle critiche di Glaucone e di Adimanto nel II, Socrate si dichiara infine incapace di rispondere alla richiesta di «venire in aiuto alla giustizia» (368 b). Solo a questo punto egli mostra di avere l'improvvisa e per ora immotivata intuizione della necessità di spostare il discorso sulla giustizia dal piano individuale a quello collettivo e politico (368 c-d). Questa intuizione, destinata a governare tutti i successivi sviluppi del dialogo, era stata imposta in realtà dal livello degli interventi di Trasimaco e dei due fratelli, in cui la dimensione politica del problema era già stata nettamente delineata. Questo è, in modo alquanto ironico, il primo passo dell'iniziazione ricevuta da Socrate nella *Repubblica,* non a opera di una divinità ma attraverso il terreno insidioso del conflitto intellettuale, delle rivalità teoriche e morali. L'ulteriore ricerca della verità da parte di Socrate, che dopo Trasimaco deve affrontare, nel V libro, la derisione pubblica (dietro la quale si cela probabilmente il volto di Aristofane), e sempre la critica tagliente di Glaucone, imprimerà a tutto il dialogo svolte impreviste, repentini innalzamenti di tensione intellettuale. Così nel libro VI Socrate non appare in grado di esprimere compiutamente la sua opinione sul Bene; nel VII, egli dubita a sua volta della capacità dei fratelli di comprendere in modo adeguato la sua concezione della dialettica; nel X, per concludere il dialogo sulla via dell'*anabasis*, della risalita alla luce, deve affidarsi all'improbabile storia di un personaggio oscuro come Er il Pamfilo. Quel che è certo, è che il Socrate della metà e della fine del dialogo non è più quello che lo aveva iniziato: la traversata della politica prima, della dialettica poi, ne hanno fatto un personaggio diverso, più complesso anche se pur sempre lontano da certezze definitive. La *Repubblica* appare dunque come un *Bildungsroman,* un racconto di formazione di Socrate, da

confrontare e per qualche aspetto contrapporre all'autobiografia attribuitagli nel *Fedone*, o all'autoritratto tracciato nel *Gorgia*: il gioco d'autore ha forse richiesto una 'rieducazione', in senso politico e teorico, di quel Socrate con i suoi tratti orfico-pitagorici e moralmente individualistici.

Il movimento interno al dialogo coinvolge infine, parallelamente a quella dei personaggi, la dinamica delle teorie e dei linguaggi che le esprimono. Fino al V libro, per esempio, tutti gli interlocutori usano i termini *episteme* e *techne*, scienza e tecnica, come sinonimi, nel senso di competenza operativa, di 'saper fare'; solo l'epistemologia del V libro e dei seguenti, che rappresenta una svolta nella dinamica teorica del dialogo e una cesura rispetto alla cultura condivisa dai suoi personaggi, ed è a sua volta imposta dalla necessità di legittimare la richiesta di potere dei filosofi, esige che essi comincino a impiegare un linguaggio diverso.

Ancora più clamoroso è il caso della parola «filosofia», usata fino al V libro con un profilo molto basso, nel senso generico di propensione alla conoscenza, e riferibile dunque persino ai cani da guardia, e in seguito trasvalutata fino a farne la designazione di un supremo sapere dei principi teorici ed etici, tale da legittimare i suoi detentori al potere assoluto. Questo brusco mutamento di livello semantico ha naturalmente i suoi effetti su di un problema cruciale della *Repubblica*, quello del rapporto tra filosofi di 'basso profilo' come gli *archontes*, i governanti del III e IV libro, e i filosofi-re in senso forte del V, del VI e del VII. Si può anzi dire che questa comprensione dell'evoluzione teorica interna al dialogo metta in luce l'esistenza stessa di un simile problema esegetico, che viene di solito ignorato a causa di una frettolosa quanto improbabile identificazione delle due figure.

## 6. *La "struttura di soccorso" e l'autonomia del dialogo*

Il movimento argomentativo del dialogo può venir letto come un processo fondativo aperto, il cui *climax* teorico accade - come spesso si verifica in Platone - al centro dello scritto, e cioè alla fine del libro V (governo dei filosofi) e alla fine del libro VI (idea del Bene). In sede metodica, è tuttavia necessario discutere dei rinvii fondazionali e dei luoghi di omissione, in cui Th. A. Szlezák ha giustamente ravvisato una "struttura di soccorso", un'esigenza di supporto (*boetheia*) agli sviluppi del discorso.

Vi sono luoghi significativi della *Repubblica* rispetto ai quali il soccorso fondativo è offerto da ulteriori passi teorici del dialogo stesso. Per esempio, la definizione del programma educativo del ceto dirigente è considerata provvisoria e «priva di rigore» nel libro III (414 a). In effetti esso ha di mira soltanto la preparazione culturale del ceto dirigente politico-militare dei *phylakes*; la formazione teorica dei filosofi-re richiederà ben altra complessità, e la questione dovrà venir ripresa «dal principio» nel libro VI (502 e). Del pari, la tripartizione dell'anima del libro IV è ottenuta, dice Platone, con un metodo inadatto a conseguire conclusioni rigorose, benché perfettamente adeguato agli intenti etico-politici del contesto (435 d); una ripresa del tema dell'anima da un punto di vista più strettamente teorico (anzi metafisico), benché anch'essa non conclusiva, è in effetti tentata nel libro X (611 a-612 a).

Altri rinvii e omissioni non sembrano invece trovare risposte o soccorsi all'interno del dialogo. È questo il caso almeno di due luoghi cruciali della *Repubblica*, in cui Socrate rinuncia a rendere esplicito il proprio parere, sia per una propria inadeguatezza al compito, sia per quella dei suoi interlocutori nel contesto dialogico. Si tratta, nel libro VI, del problema della definizione del Bene, sostituita con il ricorso alla metafora solare (506 c); nel libro VII, della richiesta di Glaucone a Socrate di precisare in modo rigoroso la natura del metodo dialettico, che viene in gran parte lasciata cadere (533 a).

Questi rinvii che restano aperti pongono un problema molto delicato per l'esegesi platonica, e del nostro dialogo in particolare. Le soluzioni proposte si possono distinguere in tre gruppi, ognuno dei quali presenta naturalmente molte varianti.

La prima soluzione consiste nell'ipotesi che i rinvii siano mirati ad altri dialoghi, in cui sarebbero reperibili la risposta o il supporto fondazionale richiesto. Gadamer ha per esempio sostenuto che il *Filebo* contiene la soluzione razionale del problema del Bene posto dalla *Repubblica* in una chiave mitologica. D'altra parte, il *Politico,* il *Sofista,* e forse il *Parmenide* potrebbero offrire quella definizione rigorosa della dialettica che è parzialmente assente nella *Repubblica.*

Questa soluzione può a sua volta venire intesa secondo una variante debole e una forte. La prima è senz'altro plausibile: Platone è senza dubbio tornato a più riprese su nodi teorici emersi in dialoghi precedenti - e, a partire da un certo punto, anche nel dibattito interno all'Accademia - e lasciati in quei contesti in tutto o in parte irrisolti.

La seconda variante è molto più impegnativa: essa consiste nell'ipotesi che Platone, quando lasciava aperti i rinvii fondazionali in un contesto dialogico, ne avesse già presente sistematicamente la saturazione, rinviata ad altri dialoghi per ragioni di contestualizzazione comunicativa (per esempio il tipo di interlocutori), o di economia e pertinenza di argomentazione. Sviluppata nelle sue conseguenze, questa prospettiva porta a considerare i dialoghi come parti di un solo macrotesto, di cui essi costituirebbero «capitoli», connessi da rinvii più o meno espliciti e governati da un piano sistematico. Se ciò fosse vero, sarebbe da escludere in sede metodica l'ipotesi dell'autonomia di un dialogo come la *Repubblica,* almeno per quanto riguarda i suoi personaggi e la sua dinamica argomentativa. Ma, in favore di questa ipotesi, esistono argomenti molto solidi.

Da un lato, anche quando vengono riprese posizioni teoriche formulate in dialoghi precedenti, esse vengono nuovamente esposte (come se fossero ignote agli interlocutori), formulate e argomentate, e talvolta incontrano resistenza da parte degli stessi interlocutori. È il caso della definizione del coraggio proposta nel IV libro, che è certamente molto vicina a quella del *Lachete,* ma viene introdotta come del tutto inedita e lascia perplesso Adimanto. Questo è anche il caso della teoria delle idee, o dei «due mondi», prospettata nel V libro con sviluppi teorici autonomi rispetto all'argomentazione

del *Fedone.* D’altro lato, ed è certo l’esempio più interessante, dottrine precedenti vengono in blocco sostituite da teorie nuove e alternative senza che lo stacco risulti in alcun modo esplicitato: ciò accade, in modo clamoroso, per la teoria dell’anima elaborata nel libro IV rispetto a quella del *Fedone,* che viene resa così drasticamente obsoleta.

Altrettanto interessanti sono gli esempi contrari, e cioè i rari casi in cui Platone segnala esplicitamente una continuità fra dialoghi diversi. In certi casi, come in quello del *Timeo,* viene asserita addirittura una contiguità temporale (il dialogo del *Timeo* avrebbe luogo nel giorno seguente a quello in cui Socrate aveva raccontato il dibattito della *Repubblica*). Questa continuità fin troppo esibita viene al tempo stesso smentita da precisi segnali testuali (per esempio il *Timeo* ha luogo durante le Panatenee, più di un mese dopo le Bendidie in cui si svolge la *Repubblica,* e gli interlocutori sono completamente diversi). Questi segnali alludono, nell’ambito dell’asserita continuità, alla profonda differenza cronologica, dialogica e teorica che separa i due testi. In altri casi, come nelle *Leggi,* il rinvio alla *Repubblica* è invece accompagnato da un’esplicita asserzione della necessità di modificarne le tesi, inadeguate a fornire il quadro istituzionale per una società che viva nella storia umana reale.

Tutto questo sembra provare che i dialoghi non possono venire concepiti come parti, o capitoli, di un testo sistematicamente unificato, e che i luoghi di omissione e i rinvii fondazionali non debbano venire interpretati come rinvii dall’uno all’altro di questi capitoli, il cui quadro teorico preesisterebbe agli ambiti problematici discussi nei singoli testi.

La seconda soluzione è quella prospettata dalla scuola di Tübingen seguita in Italia da G. Reale. I passi di omissione e i rinvii fondazionali vengono qui interpretati come rimandi a quelle dottrine di Platone che dovevano restare orali, quindi esoteriche, perché per principio non potevano venire affidate alla scrittura e alla circolazione pubblica che essa implica (queste dottrine ci sono parzialmente note attraverso la tradizione indiretta, e soprattutto dalle testimonianze aristoteliche).

A proposito di questa importante corrente interpretativa, si possono formulare alcune osservazioni, necessariamente schematiche.

È fuori di dubbio che Platone abbia condotto, parallelamente alla composizione dei dialoghi, un lavoro di elaborazione e discussione orale, che aveva come interlocutori i compagni dell'Accademia; è probabile che questo lavoro abbia riguardato anche questioni fondative rimaste aperte o solo parzialmente risolte nei dialoghi (i temi che a volte vengono definiti «più importanti», *timiotera*). Per fare un solo esempio, si sarà certo discussa in tale ambito la possibile identificazione del Bene della *Repubblica* con l'Uno, suggerita, come attesta Aristotele, dalla tradizione pitagorica, e prossima alle tematiche del *Filebo* e del *Parmenide.*

Sembra invece da escludere che queste elaborazioni e discussioni abbiano potuto assumere il carattere di un sistema chiuso e definitivo, tale da costituire l'insieme delle risposte ai problemi sollevati nei dialoghi. I loro stessi argomenti, semmai, come ha mostrato Ferber, potrebbero averle rese ancor più problematiche dei dialoghi stessi; e anche la *VII lettera*, sempre che sia da considerare autentica, indica come i fondamenti ultimi della filosofia si sottraggono non solo alla scrittura, ma in generale all'esprimibilità discorsiva (non sono *rheta*), vincolati come sono a un'esperienza intuitiva, di visione intellettuale ed etica insieme, verso la quale e a partire dalla quale si esercita il lavoro linguistico-concettuale della dialettica, parlata o scritta che sia.

Per quanto riguarda i problemi di metodo, le interpretazioni oralistico-esoteriche, se hanno avuto il merito di attirare l'attenzione su forme allusive o metaforiche dei dialoghi a prima vista marginali (merito che esse condividono peraltro con l'approccio ironico-esoterico della scuola di Leo Strauss, benché non esistano rapporti diretti fra i due ambiti culturali), comportano tuttavia un rischio ancora maggiore. Se tutte le soluzioni teoriche sono già detenute dall'autore prima della composizione del dialogo, lo sviluppo argomentativo di questo, i suoi personaggi, il suo cammino di ricerca collassano in una dimensione che è soprattutto retorica, oppure pedagogica e propedeutica. In altri termini, l'incentivo a una migliore comprensione ermeneutica del singolo dialogo giunge soltanto fino

alla soglia dell'accertamento della sua insufficienza e subalternità rispetto al sistema orale-esoterico, Oltre questa soglia, il dialogo non ha più nulla da dire, e l'interesse filosofico si sposta appunto in direzione del sistema: un rischio, dal punto di vista dei metodi esegetici, davvero pesante.

La terza soluzione, per certi aspetti piuttosto tradizionale, consiste nel prendere sul serio - intorno al problema dei luoghi di omissione e dei rinvii fondazionali - l'ammissione socratica di un'impotenza teorica e comunicativa, attribuendole il doppio valore di dichiarare la relativa infondatezza del discorso in atto, e la necessità di apertura a una ricerca ulteriore. In certi casi - come quello dell'idea del Bene nel VI libro - è forse possibile interpretare in senso ironico la provvisorietà della lacuna teorica ammessa da Socrate: in effetti la collocazione del Bene «al di là della *ousia*», cioè della forma d'essere determinata che è propria delle idee, lo priverebbe dell'univocità e trasparenza di significato proprie delle idee stesse, è lo renderebbe quindi non suscettibile di definizione per principio e non per incapacità momentanea.

Questa terza soluzione ha il grande vantaggio esegetico di rendere il dialogo metodicamente interpretabile nella sua autonomia argomentativa e teorica, ed essa deve in ogni caso venire esplorata a fondo prima di ammetterne deroghe interpretative. È tuttavia vero che anche questa prospettiva di lettura pone problemi che ne richiedono una definizione più complessa. Nei passi già citati, relativi al Bene e alla dialettica, Socrate non afferma di ignorare la natura di questi temi teorici, ma di avere intorno a essi una qualche conoscenza, sia pure in forma opinativa (*to dokoun,* 506 e; *ho moi phainetai,* 533 a). Il rifiuto di rendere esplicite queste convinzioni, sia pure nella loro forma opinativa, non è forse dovuto soltanto all'incertezza platonica sulla loro verità, e quindi a una sorta di reticenza anti-dogmatica, ma anche all'inadeguatezza del contesto dialogico e degli interlocutori di Socrate. Queste reticenze che producono un effetto di provvisorietà, infondatezza e apertura delle situazioni dialogiche e dei loro sviluppi teorici, non vanno però probabilmente interpretate, come si è visto, come rinvii a punti di riferimento stabili e noti, determinati altrove rispetto al contesto dialogico.

Sembra invece più opportuno insistere sulla funzione ‘proemiale’ che lega fra loro le diverse parti del dialogo, e che può a buona ragione venire estesa al dialogo intero. Così, ad esempio, la discussione sulla giustizia del I libro viene definita come un «proemio» agli sviluppi che andranno dal II fino alla conclusione provvisoria proposta dal IV (II357 a); ancora, l’analisi epistemologica delle scienze è considerata un «proemio» rispetto all’esecuzione del «canto» (*nomos*) relativo alla dialettica (VII 531 a), che però, come si è visto, Socrate esita a intraprendere. Il proemio - cioè il lavoro filosofico svolto nelle parti del dialogo e nel suo insieme - suscita l’attesa di una saturazione, di un compimento teorico, che viene tuttavia solo parzialmente soddisfatta dagli sviluppi di quel lavoro, ed è per lo più lasciata aperta. Si può quindi formulare l’ipotesi (che certo richiede ulteriori approfondimenti) che il carattere proemiale del dialogo, e quindi del lavoro dialettico di cui esso è mimesi, possa avere a che fare con la natura stessa della dialettica (il cui programma è enunciato ma non compiuto anche in altri dialoghi, come il *Politico*, il *Parmenide* e il *Sofista*), e del rapporto che essa intrattiene con il suo fondamento, idea del Bene o principio «anipotetico». La specifica condizione ontologica di questo fondamento ne rende difficile la definibilità epistemica (come meglio si vedrà a suo luogo), e ciò rende altrettanto difficile il compimento teorico, la saturazione dell’attesa suscitata dal lavoro dialettico.

Questa ipotesi ha un’importante conseguenza metodica. L’assenza dell’autore dai dialoghi fa sì che essi, come ha sottolineato Griswold, non si possano considerare immediatamente come testimonianze della «filosofia» di Platone, bensì come rappresentazioni di un lavoro filosofico *in progress* compiuto da un certo numero di figure intellettuali. Questo potrebbe aprire una distanza incolmabile fra i dialoghi e la stessa «filosofia» di Platone, di cui allora bisognerebbe eventualmente cercare altrove le tracce, l’esecuzione del *nomos* (per esempio nelle testimonianze indirette).

Ma se il compimento del lavoro filosofico fosse considerato da Platone in tutto o in parte impossibile, allora quello rappresentato nei dialoghi si identificherebbe con la filosofia di Platone, sia nei parziali risultati teorici, sia nell’impossibilità di chiusura definitiva delle attese

aperte dalla dialettica, impossibilità divenuta parte integrante di quella filosofia. Non si intende qui riferirsi al principio romantico di una infinita apertura della ricerca filosofica, quanto alla pratica teorica - comune nel pensiero greco - di esplorazione di singoli ambiti di indagine, ben contestualizzati, che certamente rinviano a un orizzonte di integrazione a più riprese evocato e tematizzato ma destinato a restare, appunto, un orizzonte.

Per quanto riguarda la lettura della *Repubblica*, queste considerazioni generali (e riferibili in parte a tutti i dialoghi), possono portare ad alcune conclusioni di metodo. Il dialogo andrà interpretato nella sua piena autonomia rispetto a un presunto "sistema" platonico, i cui ipotetici tratti non possono venire assunti per spiegarne parti o problemi. Autonomia non significa isolamento: trattandosi di testi di un unico autore, altri dialoghi dovranno evidentemente esser tenuti presenti nel chiarimento dei luoghi pertinenti. Tuttavia, poiché essi rappresentano situazioni dialogiche, sviluppi argomentativi, punti di vista teorici differenziati, l'interpretazione della *Repubblica* non potrà mai venire ridotta a, o derivata da, quella di altri dialoghi: la teoria dell'anima del libro IV non potrà venire interpretata sulla base del *Fedone* o del *Fedro*, e la proposta politica del libro V non potrà venire ridotta a quella delle *Leggi*. Poiché inoltre il dialogo rappresenta un movimento argomentativo riccamente articolato, e anche, come si vedrà, per certi aspetti discontinuo, le sue stesse parti andranno considerate come relativamente autonome l'una dall'altra, salvo naturalmente analizzarne volta per volta i nessi di implicazione e di consistenza: così, se senza dubbio la problematica del libro I trova una soluzione nel IV, la teoria dell'anima dello stesso libro IV non è Certo immediatamente riducibile al mito escatologico del X.

Questi criteri di metodo aprono la via, com'è facile vedere, alla possibilità, anzi alla necessità esegetica di 'prendere sul serio' la *Repubblica* nella sua interezza teorica e argomentativa, e di prendere alla lettera il suo testo, naturalmente nella consapevolezza dello stile spesso ironico e paradossale di Platone. Risultano quindi per principio inaccettabili quelle interpretazioni che mirano a identificare un'intenzione primaria, esplicita o nascosta, del dialogo, rispetto alla quale gli altri suoi sviluppi avrebbero solo una funzione retorica o

metaforica o propedeutica; altrettanto discutibili le interpretazioni che pretendano di interpolare nella problematica del dialogo soluzioni offerte da altri testi platonici o da altre fonti, e che si presuppongono preesistenti a quella stessa· problematica benché lasciate ad arte soltanto implicite.

La risposta al quesito «che cosa è la *Repubblica*» non potrà allora che venire, nella sua inevitabile complessità non riduttiva, dall'analisi attenta e fedele del movimento argomentativo che si sviluppa nel contesto del dialogo. La *Repubblica* è l'insieme delle tesi che vi vengono proposte, confutate, affermate, delle costruzioni teoriche portate a compimento oppure soltanto progettate, delle domande poste e delle risposte, soddisfacenti o parziali, che a esse vengono date, tanto da Socrate quanto dagli altri personaggi.

# *Capitolo terzo*
# ANALISI DELL'OPERA

## 1. LA GIUSTIZIA, LA CITTÀ E L'ANIMA (LIBRI I-IV)

### 1.1. *Dialettica della giustizia*

La *Repubblica* offre, nel libro VII, un rilevante abbozzo di teoria della dialettica secondo la matura concezione platonica di questo procedimento argomentativo, nel quale viene riconosciuto il livello più alto e più specifico del pensiero filosofico. Esso rappresenta un deciso spostamento rispetto all'originaria forma 'socratica' della dialettica, quale era forse praticata dal Socrate storico e quale è comunque mostrata in azione nei dialoghi giovanili di Platone. Lo spostamento consiste essenzialmente nella trasformazione della domanda socratica «*ti legeis*», che cosa intendi quando usi una determinata parola (domanda che comportava la messa in luce delle opinioni diffuse sottostanti agli «si linguistici, e la loro eventuale confutazione in ragione delle ambiguità e contraddizioni che in esse si annidavano all'insaputa dei loro stessi sostenitori), nell'altra domanda *«ti esti»*, che cos'è, la cui risposta comporta il rinvio a un nucleo di significato stabile e normativo rispetto alle opinioni condivise e ai relativi usi linguistici. In altri termini, la domanda «che cosa intendi quando parli, ad es., di giustizia» diventa ora «che cos'è la giustizia», e la risposta non consiste più nella critica alle opinioni inadeguate e contraddittorie, ma nella formulazione di un *logos tes ousias*, cioè di

un discorso capace di descrivere le proprietà essenziali della giustizia in sé, indipendentemente dalle opinioni relative, cioè dell'idea di giustizia.

Il libro I della *Repubblica* presenta, in modo ostensivo e senza teorizzarlo apertamente, questo spostamento fra le due concezioni della dialettica, e ne mette soprattutto in luce la continuità quale si manifesta nel vivo del lavoro di ricerca messo in scena nel dialogo. Esso parte dunque da tesi contrapposte, che vengono portate in luce e via via confutate (il che non significa sopprimerle ma conservarle a un livello concettuale più elevato). Alcuni degli interlocutori vengono escussi in quanto portatori di opinioni diffuse, come nel caso di Cefalo e Polemarco; con altri ci si confronta come sostenitori di tesi filosoficamente agguerrite e rivali (è il caso di Trasimaco); altri ancora fungono come veri e propri aiutanti critici di Socrate nella ricerca del «che cos'è»: si tratta, soprattutto a partire dal libro II, di Glaucone e Adimanto.

Ma naturalmente è in questione nella *Repubblica* molto di più della pur importante ostensione del lavoro dialettico nel suo farsi dialogico e nei suoi spostamenti progressivi. Il tema di questo lavoro, la concezione della giustizia, costituisce infatti - come viene più volte sottolineato (ad es. 352 d) - un nodo concettuale di importanza decisiva per rispondere alla domanda etico-politica su come si debba condurre la vita, tanto individuale quanto collettiva, nel modo migliore.

Come primo testimone delle opinioni diffuse circa la giustizia viene dunque interrogato il ricco meteco Cefalo, attento a coronare la sua decorosa vecchiaia con una buona morte, propiziata dalla scrupolosa osservanza della ritualità religiosa.

Cefalo è convinto che una felice sorte nell'aldilà sia garantita dall'aver vissuto una vita giusta. Alla domanda di Socrate di chiarire in che cosa appunto consista la vita giusta, Cefalo risponde - secondo una massima tipica della 'morale degli affari' - che giusto è rendere ciò che è dovuto (ad esempio ciò che si è ricevuto in deposito, 331 c). Si tratta del tipico errore concettuale degli interlocutori 'ingenui' di Socrate, che offrono istanziazioni (casi o esempi) di condotte o cose che godono di una certa proprietà (ad es. la giustizia), invece di descrivere

la natura stessa di quella proprietà, in base alla quale essa può venire attribuita (o negata) ai singoli casi ed esempi. Allo stesso modo, nell'*Ippia maggiore*, Ippia aveva risposto alla domanda «che cosa intendi per 'bello'», indicando esempi di cose belle (una bella ragazza, oppure una bella cosa come l'oro). Ma nessuno di questi casi o esempi può valere come norma universale per l'attribuzione di una determinata proprietà a una classe di cose o condotte. In altri termini, non si può rispondere alla domanda «che cosa è F» dicendo che X, o Y, o Z sono (*f*), perché né X né Y o Z sono norme universali per l'attribuzione di F a singoli casi o esempi. Una bella ragazza non è il criterio universale di bellezza, anche perché di essa non si può dire che sia univocamente e universalmente bella (è per esempio brutta rispetto a una dea, o può diventare brutta invecchiando). Così Socrate può invalidare il carattere normativo dell'azione indicata da Cefalo. Se si è ricevuta in deposito un'arma, e questa viene richiesta dal suo proprietario impazzito o ubriaco, che se ne vuol servire per uccidere a torto qualcuno, non è giusto rendergliela (331 d). La massima di Cefalo non è universalizzabile: non costituisce un criterio estensibile a ogni azione giusta, e neppure il suo contenuto può esser considerato giusto in ogni circostanza e sotto ogni rispetto.

Cefalo torna alle sue incombenze religiose, e Polemarco diviene l'erede del suo discorso, come lo è del suo patrimonio. Egli compie una mossa di generalizzazione (se non di universalizzazione) dell'opinione di Cefalo. Citando il poeta Simonide, Polemarco sostiene che giusto è «dare a ciascuno ciò che gli è dovuto» (331 e): ma la massima non è più interpretata nel contesto di una morale degli affari, bensì di una morale competitiva e agonistica, secondo la quale è giusto in ogni campo della vita - dalla guerra alla politica al commercio - giovare agli amici e far danno ai nemici (332 a-b). L'opinione di Polemarco - fortemente radicata, del resto, nella morale condivisa dei Greci del V secolo - ha due punti di forza rispetto a quella di Cefalo: un maggior livello di generalizzazione, appunto, e l'estensibilità al campo politico, che resterà in tutta la *Repubblica* come l'orizzonte generale del discorso sulla giustizia. Va anche detto che secondo Platone essa rimane almeno parzialmente valida per quanto riguarda il rapporto fra comunità diverse: i

governanti (o difensori e custodi) della «città giusta» - al modo di cani da guardia - dovranno avere come loro competenza di base la capacità di essere protettivi nei riguardi dei loro concittadini, e invece aggressivi verso i nemici di questi.

A parte questa accezione particolare, tuttavia, anche l'opinione di Polemarco è fallace. Per comprendere la confutazione operatane da Socrate, è necessario rifarsi ai valori semantici originari del termine *agathon* (buono), e del suo opposto *kakon* (cattivo). Prima di assumere il valore morale che per noi è intuitivo (e del resto inaugurato proprio dall'elaborazione socratico-platonica) questi termini significavano 'ben fatto, perciò utile, vantaggioso', e rispettivamente 'difettoso, inutile, nocivo' (ad es. una 'buona' spada, una 'cattiva' spada), Questo valore spiega, tra l'altro, l'assioma socratico secondo il quale «nessuno fa, o desidera, il male volontariamente», ma solo perché ignora in che cosa consista il bene. L'errore morale è dunque un problema di conoscenza: su questa base, la massima socratica è stata spesso tacciata di intellettualismo. Si tratta piuttosto, va detto, di una mossa analitica a partire dal significato originario dei termini: nessuno, nel nostro linguaggio, desidererebbe acquistare una cattiva invece che una buona automobile, se avesse le conoscenze necessarie per distinguere fra la prima e la seconda (nel senso socratico, fra una vita buona, armoniosa e utile, e una cattiva, confusa e nociva per l'io).

Ma se, su questa base semantica, «fare del male» equivale a «rendere peggiori», come può l'azione giusta avere per scopo di peggiorare qualcuno, sia pure un nemico? Secondo un'ulteriore precisazione socratica, amici saranno i «buoni», nemici i «cattivi»: scopo dell'azione giusta non sarà di rendere questi «buoni» anziché ancora più cattivi di quello che sono, proprio come il medico tende a rendere i malati sani, non ancora più malati? (335 b sgg.).

In sostanza, la confutazione che Socrate muove a Polemarco è anche qui di ordine analitico. «Giustizia» è in se stesso un concetto di ordine collaborativo (equivalendo all'insieme di norme che rendono possibile la convivenza dei gruppi umani ai diversi livelli di aggregazione); a essa non può quindi venire attribuita una valenza di tipo agonale, competitivo e conflittuale. La massima di «nuocere ai nemici», nata in quest'ultimo contesto, non deve perciò

essere universalizzata come norma di giustizia perché sembra contraddire la finalità inerente a ogni condotta giusta: di migliorare, quindi rendere buoni, quindi amici, quindi ancora capaci di collaborare a condotte reciprocamente vantaggiose e non nocive, quanti più soggetti possibile.

Acquisito l'assenso di Polemarco, Socrate si trova ora a fronteggiare una sfida - quella del 'sofista' Trasimaco - per molti aspetti più temibile. La posizione di Trasimaco appare formidabile perché riflette non opinioni di una morale condivisa, ma tesi intellettualmente molto elaborate proprie di gruppi di punta dell'*intelligentsia* critica (per così dire 'libertina') dell'epoca. E inoltre dotata di una fortissima capacità di universalizzazione, specie a livello politico, e non assomiglia dunque alla semplice istanziazione di condotte 'giuste' alla maniera di Cefalo e anche di Polemarco; infine, essa muove da assunti teorici che erano condivisi anche dal Socrate platonico (ad es. quello del *Critone*) nonché senofonteo.

Questa posizione appare in effetti articolata in due tesi, la prima delle quali appare dotata di maggiore forza teorica. Trasimaco sostiene che la giustizia è l'«utile del più forte», e argomenta la sua definizione nel modo seguente (338 c sgg.).

«Giusto» è ciò che risulta conforme alla norma sanzionata dalla legge (una sorta di positivismo giuridico condiviso da larga parte della cultura dell'epoca, Socrate compreso: si ricordi che in greco *dike*, il termine originario per giustizia, vale anche «tribunale»). Ma la legge - ogni legge - è imposta da chi detiene il potere (la forza) per farlo: che si tratti di un monarca, di un tiranno o anche della maggioranza di un'assemblea democratica. Scopo ultimo di ogni legge è la conservazione del potere di chi la emana; se dunque la norma di giustizia dipende dalla legge, e se la legge dipende dal potere, ne viene che quella norma rappresenta l'interesse di chi detiene il potere. La condotta giusta da parte dei sudditi è dunque finalizzata all'interesse dei «forti», cioè alla conservazione del potere da parte di chi lo detiene.

Al di là del positivismo giuridico, Trasimaco svela così un altro positivismo, quello della forza e del potere: non è la norma di giustizia

a legittimare il potere, ma è viceversa la sua forza a emanare quella norma in funzione della propria conservazione.

Questa prima tesi di Trasimaco non verrà mai confutata nella *Repubblica*, probabilmente perché lo stesso Platone la ritiene inconfutabile (si può anzi pensare che sia stato lui stesso a elaborarla in questa forma rigorosa, a partire dalle tendenze di avanguardia del pensiero politico del V e IV secolo, da Tucidide a Crizia e Antifonte). Trasimaco viene però indotto da Socrate a trasformare la sua prima tesi in una seconda, che sembra esserne la conseguenza necessaria in base all'applicazione (in realtà parzialmente arbitraria) di una logica polare. Se la giustizia riguarda i sudditi, in quanto norma imposta dalla legge, l'ingiustizia sarà allora propria dei «forti» e potenti; mentre la prima tesi riguardava ogni forma di potere, questa seconda delinea dunque la figura di un potere tirannico, estraneo a ogni norma di legge, e inteso all'oppressione, alla spoliazione e allo sfruttamento dei sudditi stessi. La seconda tesi potrà allora venir formulata da Trasimaco nella massima secondo la quale «la giustizia è un bene altrui [cioè del potente nel cui interesse si è obbligati a rispettarne le norme], ma un danno proprio» - cioè di chi è assoggettato a quel potere di sopraffazione (*pleonexia*, 343 c).

Questa seconda formulazione della posizione di Trasimaco viene sottoposta a tre tentativi di confutazione da parte di Socrate; un quarto verrà delineato nel corso del dialogo.

La prima obiezione è ispirata al modello delle tecniche e delle professioni, consueto nell'argomentazione socratica: chi detiene il potere in questi contesti, come il medico o il pastore, lo esercita nell'interesse dei suoi sottoposti, per la cura dei malati o la sicurezza del gregge, e non per la loro spoliazione. La risposta di Trasimaco è agevole: in realtà, il medico cura per guadagno, il pastore per macellare o tosare le sue pecore, 343 b (la controobiezione di Socrate, che in questo caso essi non esercitano propriamente la medicina e la pastorizia, ma una tecnica aggiuntiva, quella di realizzare un guadagno, è palesemente debole e viene in effetti lasciata cadere nel corso del dialogo).

Più fondata appare la seconda strategia di confutazione. Senza un minimo di giustizia, cioè di regole condivise e di norme collaborative,

e con il dominio della sola volontà di sopraffazione reciproca, nessuna aggregazione sociale è possibile: neppure una banda di ladri potrebbe restare coesa in questo modo, e tanto meno una società politica complessa (351 c sgg.). La terza risposta di Socrate a Trasimaco, infine, consiste nell'affinità fra l'uomo giusto e gli dèi (che sono intuitivamente buoni, cioè perfetti e non difettosi): gli dèi dunque finiranno per premiare il giusto, in questa o nell'altra vita, e per punire l'ingiusto (352 a-b).

È il caso qui di anticipare la quarta linea di confutazione, che non viene ora formulata ma che verrà sviluppata nel corso del dialogo: la dipendenza stabilita da Trasimaco della giustizia dal potere è di fatto inattaccabile, ma è possibile pensare che vengano create condizioni sociali tali da far sì che il potere venga esercitato nell'interesse della comunità e non come strumento di sopraffazione da parte di chi lo detiene. Il ricorso a questa quarta linea di risposta diventerà tanto più necessario, in quanto la seconda e la terza obiezione di Socrate (malvolentieri subite da Trasimaco) vengono sottoposte, nel II libro, a una durissima aggressione critica da parte di Glaucone e Adimanto.

L'uno e l'altro non intendono in realtà sostenere le tesi di Trasimaco, ma costringere Socrate a una migliore difesa dell'obbligo morale della giustizia: egli non dovrà dunque dimostrare che essa va perseguita in vista dell'approvazione sociale o divina, ma che è desiderabile per se stessa, come la miglior forma di vita (e, come tale, immediatamente connessa alla felicità individuale e collettiva). Glaucone attacca dunque la seconda tesi di Socrate, in base alla quale la giustizia è indispensabile all'esistenza della coesione sociale, e lo fa sviluppando una sua straordinaria 'genealogia della morale', che per certi aspetti anticipa le teorie tanto di Hobbes quanto di Nietzsche. Ha ragione Trasimaco, sostiene Glaucone, quando attribuisce agli uomini l'istinto primario della sopraffazione (*pleonexia*), dell'affermazione di sé attraverso la sottomissione e la spoliazione degli altri. Tuttavia, ognuno si rende conto che il rischio di subire ingiustizia a opera altrui (cioè di venirne sopraffatto e assoggettato) è superiore alla probabilità di riuscire a imporre con violenza l'ingiustizia agli altri. Per paura e debolezza, dunque, gli uomini stipulano un patto sociale che comporta la rinuncia di tutti

all’esercizio dell’ingiustizia: di qui nascono le leggi e l’approvazione pubblica del comportamento giusto, cioè collaborativo e non violento.

Ma questo patto fa violenza alla natura segreta e primaria dell’uomo, che resta aggressiva e ingiusta:

> Perciò la giustizia non è amata come un bene, ma tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia. Giacché chi potesse commetterla e fosse un vero uomo, certo non si accorderebbe mai con nessuno in questo patto di non recarsi a vicenda ingiustizia. Sarebbe pazzo ad agire così (359 b).

Allorché esista la possibilità di tramare in segreto l’ingiustizia, nella sicurezza dell’impunità, sarebbe insensato rinunciarvi. Portando al limite l’argomento, Glaucone rappresenta da un lato la sorte dell’ingiusto che sia però capace di dare un’immagine pubblica di giustizia, e perciò gode dell’approvazione sociale e dei frutti derivanti dalla pratica dell’ingiustizia (ricchezza, potere, sopraffazione); dall’altro quella del giusto che però sia considerato pubblicamente ingiusto, e ne patisca le conseguenze, il carcere e la morte (qui viene chiaramente evocato il destino dello stesso Socrate). Chi non preferirebbe la sorte del primo? per quali ragioni, chiede Glaucone, si dovrebbe invece seguire quella del secondo? (360 e sgg.).

E non si replichi, aggiunge Adimanto, che le ricompense divine possono rendere vantaggiosa la scelta del giusto almeno nell’aldilà (365 d sgg.). Non è certo infatti che gli dèi esistano, e che, in questo caso, essi si occupino della sorte degli uomini. Per dare una risposta affermativa a entrambe queste domande, non possiamo che basarci sulla testimonianza dei poeti (Adimanto pensa in primo luogo a Omero ed Esiodo, ma anche alla letteratura di ispirazione orfica). Però se vogliamo credere ai poeti, dobbiamo farlo fino in fondo: ed essi ci dicono anche che le simpatie degli dèi possono essere procacciate mediante sacrifici e offerte votive. E chi sarà in grado di farlo nel modo più magnifico e gradito agli dèi se non l’ingiusto, grazie alle ricchezze che appunto la sua pratica della sopraffazione gli ha potuto procurare?

Glaucone e Adimanto richiedono insomma a Socrate una fondazione della morale che risulti autonoma sia rispetto alle convenzioni sociali, sia rispetto alle precarie garanzie religiose; la seconda e la terza risposta di Socrate a Trasimaco vengono in questo

modo invalidate, e il problema della desiderabilità della giustizia riproposto in modo più radicale.

## 1.2. *La rieducazione della città*

Socrate si dichiara sulle prime incapace di reggere a una sfida teorica così potente. Poi è come colto da un'intuizione improvvisa: chi non è in grado di leggere un testo scritto in lettere piccole, lo può più facilmente decifrare se composto in caratteri più grandi (368 d). Sarà dunque più agevole scoprire che cosa è la giustizia nel testo grande della comunità politica (la *polis)* e di qui tornare a quello piccolo dell'individuo. C'è un'ovvia debolezza nell'argomento, destinato a reggere gli sviluppi del dialogo fino al libro IV: esso presume che i due testi siano omologhi e corrispondano punto a punto, ciò che resta invece tutto da dimostrare. C'è anche senza dubbio ironia nella descrizione platonica dell'intuizione socratica. In effetti, il livello politico dell'analisi era già ampiamente presente, come si è visto, nei discorsi di Trasimaco e Glaucone. È piuttosto probabilmente il Socrate 'storico', e senza dubbio quello dei dialoghi giovanili fino allo stesso I libro della *Repubblica*, a non aver mai riconosciuto la dimensione della politica come intrinsecamente connessa alla questione della giustizia, confinandola così nell'ambito della morale individuale. L'intuizione di Socrate appare dunque qui come una critica delle sue consuete posizioni, e come una sorta di 'rieducazione' del personaggio avvenuta nel fuoco della discussione dialettica: d'ora in poi, e per la prima volta nei dialoghi, Socrate diventerà un pensatore politico, anziché anti-politico come ad esempio nel *Gorgia.*

Per comprendere comunque la natura della giustizia nella *polis*, Socrate delinea una fenomenologia della genesi dell'aggregazione sociale, che implica (senza dichiararla) una sostituzione dell'antropologia competitiva di Trasimaco e Glaucone con un'antropologia di tipo collaborativo. La molla primaria dell'azione non è più l'istinto aggressivo di sopraffazione (*pleonexia*)

bensì la necessità di soddisfare i bisogni naturali: il cibo, l'abitazione, la protezione del corpo. Questi bisogni comportano l'esistenza di una serie di figure produttive (il contadino, il muratore, il tessitore), nonché la loro collaborazione mediante lo scambio. È infatti più efficace, ai fini della soddisfazione dei bisogni comuni, che il contadino produca cibo per tutti, e così case il muratore e abiti il sarto; una quarta figura sociale, il commerciante, provvederà allo scambio delle eccedenze fra i diversi produttori, in modo che ognuno abbia il cibo, la casa, i vestiti che gli sono necessari.

È riconoscibile la giustizia in questa aggregazione primaria? (371 e sg.). A questa domanda di Socrate, Adimanto rifiuta una risposta affermativa: si tratta di una società puramente economica, in cui non compaiono affatto quelle forme politiche del comando - il governo, le leggi, la gerarchia - nelle quali la cultura di Adimanto è solita riconoscere la dimensione della giustizia. Se pure in uno scambio equo tra puri produttori si possono riconoscere tracce della giustizia, questa prima risposta non è evidentemente all'altezza della questione posta da Trasimaco, Glaucone e Adimanto. Per difenderla, Socrate tesse un elogio dallo schietto sapore primitivistico del modo di vita di questa comunità elementare: la frugalità dei consumi, l'esistenza salubre di chi ignora competizione e ricchezza, la serena soddisfazione dei bisogni primari. Ironizzando sul sobrio regime alimentare che include le ghiande, Glaucone liquida questo modello definendolo (372 d) «una città di maiali» (nel senso sia dell'eccessiva semplicità della vita, sia della stupidità e dell'ignoranza che vi si accompagnano). Socrate non oppone resistenza alla battuta di Glaucone: una *polis* incapace di riscuotere l'assenso di figure sociali e culturali come la sua non è evidentemente in grado - per il suo anacronismo, e appunto il suo primitivismo - di costituire il «testo grande» della giustizia pubblica. Socrate mostra però che le esigenze di Glaucone comportano il decadimento dalla prima città, sana e in se stessa stabile, a una seconda città, malata di gonfiezza e di lusso. Essa comporta un'espansione illimitata dei consumi destinati al *confort* materiale e culturale: entrerà così nella comunità una folla di produttori di beni e servizi di lusso, dai cuochi agli addetti alla cosmesi femminile, ai poeti e agli artisti (insieme con i medici, necessari a

curare la patologia derivata dalla dieta sregolata che era ignota alla prima città). Insieme con il lusso, torna nella città voluta da Glaucone la *pleonexia*, la necessità di impadronirsi delle ricchezze altrui e di difendere le proprie. Da questa situazione di instabilità e di violenza consegue l'apparizione di strutture di comando politico-militare, in primo luogo di un esercito (373 d sg.).

Completata così la fenomenologia della seconda città (evidentemente molto vicina alla patologia dell'Atene contemporanea), il dialogo va incontro a una svolta improvvisa. Socrate propone ai suoi interlocutori di avviare, nel discorso, un progetto di terapia della città malata, fino a delineare («come se raccontassimo un mito», 376 d) il modello di una terza città, sana come la prima, pur accettando l'inevitabile complessità di ruoli e figure sociali proprie della seconda. Non ci si pone affatto la questione di sapere come e a opera di chi questo processo terapeutico potrebbe essere effettivamente avviato (una risposta a questo quesito verrà data solo alla fine del libro V). Viene inoltre compiuta una scelta apparentemente arbitraria. Il lavoro di risanamento della città dovrà cominciare proprio dalla rieducazione di quel gruppo militare (presentato come professionale) che era comparso alla fine del suo percorso degenerativo verso la violenza della *pleonexia*. Perché questa scelta? La sua ragione (che rimane del tutto implicita) sta in un filone sotterraneo che attraversa l'intero dialogo: la necessità di disporre della forza senza la quale nessun progetto di riforma etico-politica è possibile e attuabile. In forme diverse, l'esigenza di reperire gli strumenti di potere, di comando, appunto di forza da mettere al servizio di questo progetto, riemerge continuamente nella *Repubblica*. Essa segna la sua distanza dall'ingenua, e tragicamente perdente, fiducia 'socratica' nella possibilità di rieducare i concittadini con l'assidua pratica del dialogo a tu per tu, del tentativo di convincerli individualmente a praticare la giustizia. Il destino dell'illusione socratica è adombrato da Platone in quello di

> chi, come un uomo caduto fra le belve, non volesse cooperare all'ingiustizia né riuscisse, solo come, a fare fronte a tutti gli animali selvatici, e quindi morisse prima di aver fatto del bene alla città e agli amici, risultando inutile a sé come agli altri (VI 496 d).

Rieducare, dunque, il ceto militare della città malata, come strumento di forza per costruirne il futuro governo: a questo programma sono dedicati quasi per intero i libri II e III della *Repubblica*. Esso comporta una prima mossa critica e negativa. Bisogna sgombrare il campo da quel potente e universale strumento di educazione pubblica che per i Greci è da sempre consistito nella poesia, tanto epica quanto tragica e comica. La poesia tradizionale, secondo l'aggressione portatale da Platone, è profondamente diseducativa perché rappresenta (per «imitazione») i caratteri peggiori degli uomini (le passioni, l'avidità, la viltà), e li attribuisce persino agli dèi, rendendoli in questo modo esemplari. L'imitazione poetica costituisce uno stimolo potente all'identificazione dei suoi fruitori con i personaggi immorali rappresentati: essa spezza dunque l'equilibrio e la coesione dell'io, attiva dinamiche emotive incontrollabili, riproduce generazione dopo generazione la cultura della *pleonexia* e del disordine morale e sociale. Occorre dunque in primo luogo bandire i poeti dalla città, e con essi le altre figure di artisti che blandiscono e confermano gli istinti peggiori degli uomini.

L'attacco portato da Platone alla cultura poetica, da Omero a Esiodo fino a Euripide, è senza precedenti e senza paralleli nel pensiero antico. Questo attacco (che verrà ripreso e teoricamente motivato nel libro X della *Repubblica)* ha un intento che qui resta solo implicito: la sostituzione della funzione educativa della poesia con quella della filosofia o almeno della poesia a essa ispirata (nelle *Leggi* il dialogo filosofico verrà definito come «la tragedia più vera»). La nuova città, e il suo gruppo dirigente (per ora identificato nel ceto militare in via di rieducazione) hanno anzitutto bisogno di un ambiente culturalmente risanato: una poesia edificante in grado di formare un io emotivamente stabile e coeso, un'arte figurativa capace di educare alla bellezza e all'armonia, insomma un'aura intellettuale purificata dalle passioni e moralmente salubre.

> Così i giovani, come se abitassero in un luogo sano, trarranno vantaggio da ogni parte donde un effluvio di opere belle, come una brezza spirante da luoghi salubri e recante salute, ne colpisca la vista e l'udito; e fin da fanciulli insensibilmente li guidi alla somiglianza, all'amicizia e alla concordia con la bella ragione (401 c-d).

All'interno di questo nuovo paesaggio culturale, il programma educativo tracciato nei libri II e III può tornare largamente a ispirarsi ai

canoni dell'educazione classica. I suoi pilastri saranno da un lato la ginnastica - esercizio premilitare, ma insieme e soprattutto cura dell'armonia del corpo -, la musica dall'altro: suoni e parole diretti a coltivare l'equilibrio e l'armonia dell'anima. L'unione di ginnastica e cultura 'musicale' dovrà mirare a sviluppare nel nuovo ceto di comando la forza senza violenza, l'intelligenza senza mollezza; la determinazione contro i nemici, la mitezza verso i concittadini, come si conviene a dei buoni «cani da guardia», secondo la metafora preferita da Platone nel descrivere questo nuovo ceto (416 a).

Si tratta dei *phylakes*, insieme difensori e guardiani della nuova città in via di costruzione: difensori contro i nemici esterni, come si conviene alla loro funzione militare, ma anche custodi dei suoi equilibri contro i pericoli di sovversione interna. Le due funzioni, militare e di governo, verranno assegnate a persone diverse scelte in seguito a una serie di prove riguardanti le attitudini morali e intellettuali dei *phylakes*. Esse selezioneranno all'interno di questo ceto un ristretto gruppo dei migliori, destinati appunto al governo (gli *archontes)*, e il più ampio gruppo dei loro assistenti, con ruoli militari e di polizia (gli *epikouroi*) (4.12 d sgg., 414 a-b). Alla fine del libro III, Platone propone due diversi dispositivi per ottenere la completa dedizione alla comunità di questi «difensori» e governanti, in modo che essi svolgano la loro funzione in vista del bene pubblico e non della sopraffazione e della spoliazione dei sudditi, come Trasimaco riteneva inevitabile per ogni forma del potere.

Il primo di questi dispositivi è di tipo propagandistico e ideologico (414 d sgg.). Si tratta di convincere i nuovi governanti (o almeno, con il passare delle generazioni, i loro discendenti), che essi sono stati direttamente generati dal suolo patrio, che sono dunque in realtà fratelli tra loro e dei loro concittadini, che la patria è la loro vera e sola madre. Non si tratta dell'unico caso nella *Repubblica* in cui la menzogna è considerata come un legittimo mezzo di governo (un altro esempio se ne avrà, come vedremo, nel libro V). Qui comunque la propaganda è destinata a conferire un alone mitico-ideologico a un secondo dispositivo, questo di carattere reale e strutturale. A conclusione del libro, Platone introduce una norma decisiva per quanto riguarda la forma di vita del gruppo dei *phylakes* (anch'essa

destinata a venire ripresa e approfondita nel libro V). I membri del nuovo ceto al potere non potranno disporre di alcuna proprietà privata, né patrimoni né case né tesori di famiglia: solo così si potrà essere sicuri che essi eserciteranno il potere che viene loro assegnato in funzione dell'intera comunità e non dell'interesse privato (è questa la risposta decisiva di Platone a Trasimaco).

> Se infatti possedessero privatamente terre, case e denaro, invece di essere difensori saranno amministratori di patrimoni familiari e proprietari terrieri; e diventeranno padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini. E così condurranno tutta la loro vita odiando ed odiati, insidiando ed insidiati, temendo più spesso e di più i nemici interni degli esterni (417 a-b).

I nuovi governanti riceveranno dai loro sudditi, a modo di salario, i mezzi di sussistenza, come compenso del servizio di protezione e di guida che essi offrono alla comunità. Si conclude così il programma rieducativo dei libri II e III. Esso è senza dubbio ispirato, sia pure alla lontana, da un modello suggerito dalla tradizione spartana: un gruppo di potere prevalentemente militare, con una forma di vita in larga parte comunitaria, e dotato di un'istruzione ginnico-musicale non molto distante da quella tradizionale, sia pure con le dovute correzioni.

Ma una netta distinzione rispetto a questo modello è fin d'ora segnata dal rifiuto della proprietà privata, del tutto ignoto alla storia dell'oligarchia spartana; ancora più nette saranno le prese di distanza marcate dagli sviluppi dei libri IV e soprattutto V e VI.

### 1.3. *Anatomia della città giusta: potere e giustizia*

Nel libro IV Platone compie per così dire un'ispezione anatomica sulla nuova struttura sociale quale essa è stata delineata nell'affabulazione dei due libri precedenti. Le domande alle quali questa ispezione deve rispondere sono cruciali: vi è reperibile la giustizia? e quale forma essa assume in ambito pubblico? È possibile trasferire questo modello pubblico di giustizia all'ambito della morale individuale?

I libri II e III avevano tracciato una tripartizione funzionale del corpo sociale, a partire dalla distinzione originaria fra un

gruppo dirigente di matrice militare, i *phylakes*, e un ceto produttivo e commerciale, nel quale confluivano gran parte delle figure sociali proprie della seconda città. Apposite procedure selettive articolavano a loro volta il primo gruppo in una ristrettissima parte di *archontes*, addetti alle funzioni di governo vere e proprie, e in una parte relativamente più ampia di guardie-aiutanti (*epikouroi*) addetti alle funzioni militari esterne e interne.

Il terzo ceto, che dai primi due gruppi viene governato, difeso e anche sorvegliato, avrà in compenso il compito del loro mantenimento economico, in modo che essi siano liberi da qualsiasi incombenza, ma anche da qualsiasi interesse di questo ordine. Le qualità, dal cui insieme gerarchizzato risulterà la virtù della città, cioè la giustizia, sono distribuite in modo diseguale fra i tre gruppi.

Al primo spetta un «sapere di governo», una *sophia phylakike* (428 d), che consiste essenzialmente nella capacità pratico-politica di prendere decisioni giuste aventi di mira il vantaggio della città intera e non di una sua parte soltanto.

Questa capacità di universalizzazione, in cui consiste l'essenziale del sapere di governo e che legittima al potere la «piccolissima stirpe» (429 a) che ne è depositaria, richiede una condizione negativa e una positiva, entrambe già delineate nel libro III: da un lato, la rinuncia a qualsiasi proprietà privata, che premerebbe inevitabilmente verso un esercizio del potere asservito a interessi di famiglia e di ceto; dall'altro, elevate doti intellettuali e morali, fornite dalla natura, confermate dall'educazione e messe alla prova da tutta una serie di selezioni e controlli. La rarità di questa dotazione spiega l'esiguità numerica del gruppo di governo.

La qualità del secondo gruppo è il coraggio (*andreia*), un «coraggio politico» che non consiste soltanto nel valore militare sul campo di battaglia, ma anche e soprattutto in una strenua fedeltà ai principi morali stabiliti dalla legge e ribaditi dai processi dell'educazione collettiva (429 b).

Entrambe queste qualità appartengono all'orizzonte tradizionale dell'*arete* (virtù) intesa come eccellenza prestazionale, cioè come massima erogazione delle capacità proprie di individui e gruppi sociali.

Questo non è invece il carattere della terza qualità che dev'esser presente nella città giusta, la moderazione o temperanza, *sophrosyne*. Si tratta al contrario in questo caso della capacità di porre un limite, di tenere sotto controllo i comportamenti in modo che essi non eccedano la misura socialmente accettabile. La moderazione è presente, in modo distributivo, in tutti i gruppi sociali. Ci dev'essere una *sophrosyne* dei governanti e una dei militari, perché il potere che essi esercitano sull'insieme della società resti nei limiti di un governo fra concittadini e non si trasformi nell'oppressione dei sudditi (come già insisteva il libro III, i cani da guardia non devono trasformarsi in lupi, 416 a).

Ma nel caso del terzo ceto la situazione è diversa. Esso non possiede alcuna qualità positiva che possa inscriversi nell'orizzonte della *arete*, poiché si costituisce in un certo senso come il residuo negativo delle selezioni morali e intellettuali che hanno prodotto i primi due gruppi, e perché, correlativamente, il mantenimento della proprietà lo vincola alla privatezza degli interessi, all'incapacità di universalizzazione.

La qualità 'negativa', cioè autocensoria, della *sophrosyne*, è dunque l'unica che gli sia consentita, e che d'altronde è specialmente necessaria nel suo caso perché deve mettere sotto controllo una spirale altrimenti eversiva per l'equilibrio sociale: quella che va dalla spinta alla soddisfazione di desideri e piaceri privati, all'accumulo di ricchezza e con essa di influenza, fino a un'indebita aspirazione al potere (434 a-c). La *sophrosyne* è necessaria al terzo ceto perché essa garantisce quel comportamento deferente e autocontrollato senza il quale l'unità della città tornerebbe sempre di nuovo a venir minacciata dal conflitto interno.

Si pone a questo punto il problema del rapporto fra qualità della città e la sua virtù, la giustizia. La presenza del sapere di governo, del coraggio, della moderazione, e la loro distribuzione fra gruppi sociali gerarchicamente articolati, determina immediatamente la comparsa della giustizia nella città (432 e sgg.). A differenza di *sophia* e di *andreia*, essa non caratterizza un gruppo soltanto, e non è neppure, come *sophrosyne*, una qualità che pertenga partitamente e in modi diversi ad ognuno dei tre gruppi: la giustizia riguarda la città intera ed essa soltanto, così come la felicità che ne consegue è quella

di tutta la *polis* e non di qualche sua parte (420 e). C'è un rapporto di implicazione reciproca fra giustizia e qualità speciali: senza di queste, la giustizia non potrebbe esistere, ma d'altronde la giustizia compiuta è la condizione della loro piena fioritura (433 b-d): la presenza della *sophia* nella città non basterebbe per esempio a renderla sapiente nel suo insieme se al gruppo dei suoi detentori non fosse assegnato il ruolo di comando - ed è precisamente in questa distribuzione di funzioni di potere a gruppi differenziati dalle rispettive doti che consiste in ultima analisi la giustizia nella città costituita secondo il «sogno di fondazione» (443 b-c) di Socrate, Glaucone e Adimanto.

Platone può riferire a questa concezione della giustizia pubblica la formula tradizionale e ricorrente del «fare le cose proprie», cioè rispettare i propri limiti e il proprio ruolo, una formula che viene ora condensata nel termine di nuovo conio *oikeiopragia* (434 c). Essa assume un senso specifico nel contesto della nuova società trifunzionale: ogni gruppo deve svolgere la funzione per la quale è intellettualmente e moralmente meglio dotato per natura ed educazione; ognuno di essi deve inoltre esser convinto dell'utilità comune della gerarchia sociale e della disuguale distribuzione di poteri che questa comporta. Giusta sarà dunque la città in cui i più adatti governino col consenso dei sudditi: la giustizia è pur sempre, come pensava Trasimaco, strettamente connessa al potere, ma la nuova struttura sociale offre le condizioni per un potere giusto, esercitato nell'interesse e con il consenso dei sudditi.

Va detto che questa forma sociale, se ha inequivocabili tratti aristocratici, non ha tuttavia nelle intenzioni di Platone alcun carattere castale o classista.

La dotazione naturale al comando dev'essere rafforzata e confermata dal processo educativo, ed è sempre necessaria una mobilità interna fra i tre gruppi funzionali, nel caso di degenerazione di singoli individui appartenenti ai gruppi superiori, o della comparsa in quello inferiore di giovani eccezionalmente dotati.

Inoltre, la scansione dei gruppi non dipende né dai rapporti di produzione né dalla rispettiva ricchezza, bensì soltanto dall'attitudine politica all'esercizio del potere. Del resto, il progetto teorico di Platone ha introdotto la tripartizione funzionale del corpo sociale proprio per

superare la scissione economica fra ricchi e poveri, che, al contrario della prima, non è mediabile e condanna la città al conflitto sociale perpetuo. «Le città sono due, tra loro nemiche: la città dei poveri e quella dei ricchi» (423 a), e ognuna di queste è a sua volta lacerata in una pluralità di centri di interessi privati e conflittuali. Solo la nuova città, in cui il gruppo di potere è estraneo a ogni interesse privato - e proprio per questo accettato dai suoi sudditi - potrà dirsi veramente unita ed esente da conflitti.

Il modello platonico di città giusta, così compiutamente delineato, presenta tuttavia serie difficoltà di ordine concettuale. La prima di esse consiste proprio nella diffusione della giustizia all'interno del nuovo corpo sociale.

Poiché le qualità di una città non possono non derivare da quelle dei suoi cittadini (435 e: dire che gli Sciti sono coraggiosi e i Greci amano il sapere significa che i singoli Sciti e i singoli Greci hanno questi caratteri), ne viene che una città può esser detta giusta se i singoli individui che la compongono sono giusti. Ora, la giustizia della *polis* platonica consiste invece in una disposizione gerarchica resa necessaria dal fatto che la maggioranza dei suoi membri non può avere pieno accesso alla giustizia, perché non dispone per principio di due delle tre qualità di cui essa consta, sapere e coraggio (né, come vedremo, delle corrispondenti doti psicologiche). La città giusta è dunque, secondo Platone, quella in cui la maggioranza non è compiutamente giusta, ma consensualmente subordinata alla minoranza giusta (non ne viene però che la maggioranza sia di fatto 'ingiusta', perché la vera ingiustizia consisterebbe nell'insubordinazione gerarchica, nella *stasis*, la quale è impedita dalla dote della *sophrosyne* condivisa dal terzo ceto). La città sarà dunque compiutamente giusta se è giusto il suo gruppo dominante (del resto, non è evidentemente necessario che tutti i Traci siano coraggiosi, o che tutti i Greci amino il sapere, perché i due popoli possano venire caratterizzati in tal modo). Una volta di più, la questione della giustizia è trasformata in quella del potere giusto, ciò che risolve il problema al livello della politica, anche se, come vedremo, ne apre un altro nell'ambito del preteso isomorfismo fra città e anima.

Da questa soluzione deriva tuttavia, restando appunto a livello politico, un'aporia anche più grave. Su che cosa si fonda il consenso dei non-giusti al potere giusto, quella *sophrosyne* senza la quale non vi è né unità né armonia della città?

In altri termini: come potrà il terzo ceto esser indotto ad accettare quella sudditanza, o meglio quell'asservimento ai migliori (*douleia*) di cui si parla nel libro IX (590 c-d)?

Platone non dedica in effetti alcuna trattazione al processo educativo che dovrebbe essere specificamente rivolto al terzo ceto avendo di mira la formazione di un consenso armonioso al potere dei migliori; è reciprocamente vero che la privatezza degli interessi affettivi e patrimoniali che continua a caratterizzarlo riproduce sempre di nuovo le condizioni per la sovversione della *sophrosyne* quando anche essa fosse spontaneamente presente. Occorre dunque pensare che il consenso sia da ottenere in modo coercitivo? Qual è il grado di forza necessaria alla sopravvivenza della città giusta? È indubbio che Platone non esclude un ricorso alla coercizione: l'installazione dei *phylakes* nella città assomiglia alla costruzione di una fortezza che sorvegli le sommosse interne oltre che gli attacchi esterni (III 415 d-e); la funzione degli *epikouroi*, nella città costituita, continuerà a essere quella di repressione delle possibilità di *stasis*. Va detto tuttavia che l'imposizione del consenso mediante la coercizione può non rappresentare né l'unica soluzione platonica, né quella definitiva. Il silenzio platonico sui modi di vita e di educazione del terzo ceto può essere dovuto, da un lato, proprio al desiderio di non enfatizzare troppo, nella particolare atmosfera della *Repubblica*, la necessità del ricorso alla forza; d'altro lato, e soprattutto, al fatto che nel nostro dialogo Platone è interessato in primo luogo all'istituzione di un potere giusto, la cui esistenza è forse ai suoi occhi sufficiente per la soluzione, a breve o lungo termine, del problema del consenso da parte del ceto dei produttori. Anche in assenza di un esplicito programma educativo per il terzo gruppo, la città giusta costituisce nel suo insieme quell'ambiente morale, quell'aura salubre da cui l'intera popolazione può venire progressivamente condizionata. Il buon funzionamento delle sue istituzioni può determinare un processo a spirale, in cui la generale soddisfazione e la comune

felicità possono dar luogo a una forma di ‘egoismo maturo’, quindi consolidare un consenso diffuso e un progressivo miglioramento delle attitudini naturali di tutti i cittadini (424 a). La coercizione può dunque diventare sempre meno necessaria, anche se probabilmente mai del tutto superflua. Questo sembra venire del resto suggerito dal già citato passo del libro IX, nel quale l’asservimento dei peggiori ai migliori è paragonato a quello, evidentemente provvisorio, dei bambini ai maestri (590 e-591 a): è lecito dunque pensare che il buon governo della città giusta costituisca in se stesso un potente fattore educativo per l’intero corpo dei suoi cittadini.

### 1.4. *La tripartizione dell’anima: salute, giustizia e felicità*

Delineata l’articolazione tripartita della città, e individuata la condizione della giustizia, nonché della felicità collettiva, nella *oikeiopragia* politica dei tre gruppi, Socrate si prepara a trasferire questo modello d’indagine alla dimensione individuale, secondo l’ipotesi, assunta ma non argomentata, dell’isomorfismo fra i due «testi». Lo fa in modo appunto ipotetico, e non senza una cautela metodica (434 d-435 a): se esiste una scissione dell’io sovrapponibile a quella della città, allora le condizioni della giustizia consisteranno probabilmente in una distribuzione dei ruoli di comando all’interno della condotta individuale omologa a quella politica.

La cautela di Socrate si deve certamente a uno scarto metodico fondamentale: la tripartizione politica è il risultato di un’operazione condotta nel «discorso»; essa consiste quindi in un modello teorico normativo, traducibile o meno in un progetto d’azione. Al contrario, la scissione dell’io è presentata da Platone come il dato di fatto centrale della realtà psichica, che può venire compreso e descritto a partire da diversi approcci fenomenologici. C’è in primo luogo l’esperienza quotidiana del conflitto fra desideri e istanze censorie (l’appetito del bere e l’inibizione a farlo, 437 b sgg.), o fra desideri di qualità diversa (come nel caso di Leonzio, il piacere di uno

spettacolo orrendo e l'esigenza di riaffermare la dignità personale, 439 e sg.). Questa esperienza del conflitto intrapsichico è confermata dall'uso linguistico corrente: espressioni comuni come «essere più forte di se stesso» non possono che rinviare a una scissione dell'io fra una parte che esercita il potere sulla condotta e un'altra che lo subisce (430 e sgg.). C'è, infine, la conoscenza psicologica sedimentata nella letteratura: Platone si limita a una citazione omerica, ma molte altre avrebbe potuto reperirne, a partire dal celebre dialogo con se stessa della Medea di Euripide (vv. 1078-1080).

La scissione dell'io non è dunque un modello normativo (lo è se mai la sua ricomposizione in una unità gerarchizzata) ma una realtà psichica data, nella forma dell'opposizione fondamentale fra un'istanza razionale e una irrazionale; quest'ultima è poi suscettibile di un'ulteriore partizione analitica fra i livelli diversi di desiderio (come vedremo, si tratta essenzialmente di desideri sociali e desideri privati, 439 e).

La radicale differenza metodica tra la costruzione della tripartizione politica e la descrizione di quella psichica rende alquanto mal posta la questione della priorità da assegnare all'una o all'altra nella dinamica del pensiero platonico. Nell'ordine dell'antropologia, il dato psichico precede evidentemente quello politico, ma la ricomposizione unitaria dell'io scisso presume l'ordine sociale ed educativo della *polis.* D'altro canto, il modello politico offre il linguaggio per descrivere le «parti» dell'anima; il conflitto psichico può così venir pensato come un «prendere le armi» (440 e), e le parti psichiche in lotta vengono descritte in termini quantitativi, alla maniera dei partiti che si scontrano nella città.

Ma, ciò che è ancora più importante, la tripartizione politica offre il selettore necessario alla semplificazione fenomenologica della complessità dell'esperienza psichica, rispetto alla quale lo schema tripartito è un ordinatore utile alla comprensione, ma senza dubbio riduttivo delle sue molteplici sfumature (443 e).

Prima di procedere a un esame analitico di questa tripartizione, occorre rilevare la straordinaria novità che Platone introduce con la sua teoria della scissione dello psichico.

In primo luogo, essa determina l'obsolescenza di una vecchia e illustre posizione di pensiero, con solide radici religiose nella tradizione orfico-pitagorica, che aveva ancora svolto un ruolo dominante nel *Fedone* platonico: l'opposizione radicale, insieme ontologica e morale, di anima e corpo, nella quale la prima rappresentava la polarità 'divina', immortale, incontaminata, il secondo invece il veicolo di contaminazione, di impurità morale e conoscitiva, di mortalità. In questo quadro, il corpo veniva pensato come la sorgente inesauribile dei desideri e delle conseguenti passioni, altrettanti «chiodi che conficcano l'anima nel corpo» (83 d-e). La *Repubblica* compie per questo aspetto una svolta teorica decisiva, attribuendo senza incertezze desideri e passioni alle istanze irrazionali dell'apparato psichico (437 c). La corporeità resta esclusa, o collocata sullo sfondo, della dinamica conflittuale intrapsichica, né la *Repubblica*, a differenza di quanto accadrà nel *Timeo*, prospetta alcuna forma di localizzazione somatica delle istanze in cui l'io risulta articolato e scisso.

Le conseguenze di questa svolta teorica sono di eccezionale importanza. Se infatti in *Fedone* la polarità anima/corpo determinava la concezione della vita filosofica come un'ascesi morale e intellettuale, un progressivo rescindimento dei vincoli che legano l'anima al corpo, insomma come una preparazione alla morte e resurrezione, la *Repubblica*, interiorizzando il conflitto nell'anima stessa, apre la via a una politica dell'anima tutta mondana, al progetto di una strategia di condizionamento educativo del soggetto, destinato a superare quel conflitto in un orizzonte di pacificazione situato nella città degli uomini e non nel mitico aldilà delle anime 'pure' e dei loro dèi. L'introduzione nell'anima di istanze irrazionali, desideranti e passionali, era insomma una condizione teorica necessaria per la possibilità di una prospettiva politica sulla giustizia, la felicità e la verità stessa, quale è quella esplorata nella *Repubblica.* Tutto questo avrebbe certo posto nuovi problemi quando Platone fosse tornato a questioni di orizzonte mitico e religioso, come in effetti già accade nel libro X del dialogo: che cosa significa parlare di immortalità a proposito di un'anima scissa e intrinsecamente impura? Ma si tratta

di un ordine di problemi certamente estranei alla dinamica intellettuale del IV libro.

La svolta platonica contribuiva inoltre a mettere fuori gioco un'altra importante posizione teorica, attribuibile probabilmente a Socrate e comunque ben radicata nel gruppo socratico: la natura esclusivamente intellettuale dell'errore morale (poiché tutti desiderano il bene, l'errore deriva da una valutazione sbagliata sulla sua natura: cfr. per esempio *Protagora* 358 b-c). L'intellettualismo socratico, con la sua riduzione dell'errore morale a ignoranza, comportava una concezione troppo semplificata e ottimistica della realtà psichica, e non era in grado di reggere (come aveva dimostrato la fallita confutazione di Trasimaco alla fine del libro I), alla complessità di un discorso che richiedeva invece, parallelamente, una politicizzazione dell'anima e una psicologizzazione della politica.

L'io risulta dunque scisso in una pluralità di «parti» o istanze, che vengono identificate fenomenologicamente a partire dall'esperienza dell'esistenza di desideri conflittuali. Prima di interrogarsi sul modo in cui queste «parti» vanno concepite, è opportuno tracciarne la mappa. La prima e fondamentale partizione divide l'apparato psichico in una dimensione razionale e una irrazionale. La prima è denominata *logistikon*: il termine è di conio platonico e non è esente da problemi, perché pone in primo piano l'aspetto calcolante, 'strategico', della forma di razionalità che esso designa. In effetti, la prima funzione propria del *logistikon* è quella censoria rispetto alle pulsioni irrazionali; essa viene esercitata in ordine alla seconda funzione, che consiste nel prendersi cura in modo previdente (*prometheia*) dell'anima intera, e non di una sua parte soltanto (441 c 5).

La selezione dei desideri in vista dell'interesse comune alle diverse parti dell'anima, prudentemente perseguito, sembra assegnare al *logistikon* una funzione strumentale, per l'appunto calcolante e strategica, rispetto al premere immediato delle pulsioni: qualcosa di simile, dunque, all'asservimento della ragione alle passioni, come mera istanza di ordinamento delle priorità e delle compatibilità, di cui avrebbero parlato Hobbes e Hume. Non si tratta tuttavia soltanto di questo in Platone. Non c'è dubbio che la ragione persegua finalità

sue proprie, che rappresentano in ultima istanza l'interesse autentico dell'anima intera, e che pertanto fungono da criterio normativo per la selezione e la censura dei desideri irrazionali. Di questo ordine di finalità autonome della ragione Platone discuterà solo nel libro IX (580 d sgg.), ma l'economia argomentativa del IV libro non richiede immediatamente questa integrazione. Esso già prevede l'esistenza di desideri (*epithymiai*) «semplici e misurati», guidati appunto dal *logismos* (431 c), nei quali è da riconoscersi la finalità propria di una ragione che fino a questo punto non è tanto filosofica quanto etico-politica. Questa finalità consisterà nell'instaurazione nel soggetto e di conseguenza nella comunità di un ordine armonicamente gerarchico qual è quello che Platone è venuto argomentando a partire dal II libro.

Al polo opposto e in conflitto con questa istanza censoria e ordinatrice sta la sfera dello *epithymetikon.* Si tratta di un altro termine di conio platonico introdotto per designare la nebulosa dei desideri 'puri' (cioè indipendenti dalla ragione e dai suoi valori), che la tradizione imputava alla dimensione corporea: i desideri cioè rivolti ai piaceri del cibo, del vino, del sesso, e anche alla ricchezza e al potere intesi primariamente come strumenti destinati a soddisfarli.

Nell'*epithymetikon* è radicata la matrice dell'intera dinamica delle passioni: il desiderio e la paura rappresentano rispettivamente - secondo una formula destinata a rimanere inalterata in tutta la tradizione antica - il perseguimento del piacere e la fuga dal dolore (429 d). Platone non discute nel libro IV l'aspetto energetico delle pulsioni desideranti, come farà invece ampiamente in dialoghi quali il *Simposio* e il *Fedro* insistendo sulla possibilità di reinvestire la pulsione soprattutto erotica al servizio della razionalità (ma già in *Repubblica* VI 485 d si accenna a un modello idraulico di ricanalizzazione delle energie sprigionate nella dinamica dei desideri, per indirizzarne il flusso principale in direzione di scopi positivi).

Il IV libro non discute neppure il caso di conflitto fra desideri dello *epithymetikon* contrastanti fra loro, Ciò che interessa effettivamente Platone in questa sede è di mettere in luce la totale indipendenza di questa sfera pulsionale dalla ragione e dalle finalità che le sono proprie, e il carattere immediato, parziale, non universalizzabile, radicato nella privatezza individuale, dei desideri

che si sprigionano senza sosta dalla dimensione psichica dello *epithymetikon.* La politica dell'anima non potrà che consistere nella loro repressione censoria da parte della ragione, fino a che non si attivi quella dinamica di autocensura che è costituita dalla *sophrosyne.* Ma per questo la ragione ha bisogno di un apporto energetico, che Platone crede di poter individuare, in questa sede, in una istanza psichica diversa da quella desiderante.

Si tratta dello *thymoeides* (439 e): il termine è in questo caso prelevato dalla etnopsicologia ippocratica di *Arie acque luoghi* (capp. 16, 23) dove designava l'aggressività valorosa dei popoli europei contrapposta alla mansuetudine asiatica, ma la sua sfera di riferimento si estende senza dubbio fino ad alludere allo *thymos* guerriero di ascendenza omerica (si pensi all'«ira» di Achille). L'introduzione di una terza istanza dello psichico è senza dubbio indotta in qualche misura dalla tripartizione politica e dal ruolo che vi svolge la funzione militare, ma corrisponde tuttavia a un dato preciso che emerge con forza tanto da un'analisi fenomenologica dell'esperienza quanto dalla tradizione letteraria che la rappresenta. Un dato, del resto, che caratterizza nitidamente la memoria e l'autoconsapevolezza di un gruppo sociale rilevante come l'aristocrazia guerriera, della quale lo stesso Glaucone è in un certo modo il rappresentante.

Lo *thymoeides* designa dunque in primo luogo una reattività collerica e aggressiva messa al servizio dell'orgoglio individuale; esso costituisce il nucleo dell'affermazione 'signorile' di sé, dell'esigenza di riconoscimento, della rivendicazione del proprio valore di fronte a ogni offesa, pronto a innescare la risposta dell'ira e della vendetta. Non c'è dubbio che questa istanza appartenga alla sfera irrazionale dell'anima; essa non può tuttavia venir assimilata dell'*epithymetikon,* come all'inizio inclina a fare Glaucone (439 e), per una pluralità di ragioni. In primo luogo, la nobiltà tradizionale della figura d'uomo in cui questa istanza è dominante, appunto l'aristocratico guerriero di ascendenza eroica. Ma soprattutto, in secondo luogo, il carattere intrinsecamente sociale dei desideri propri della sfera timica, che si contrappone alla privatezza di quelli epithymetici. In quanto rivolti all'orgogliosa affermazione di sé nella sfera comunitaria, i desideri timici possono venire integrati in un

sistema di valori razionalmente definiti, anche se non devono più esercitarvi un ruolo dominante; in altri termini, essi possiedono un riferimento al bene comune che la ragione può indirizzare verso il proprio ordine di finalità. È dunque in questa sfera psichica che la ragione attingerà le energie che le occorrono per reprimere le pulsioni dell'e*pithymetikon.*

La politica dell'anima consisterà nel far leva sulle qualità positive e socializzabili latenti nell'orgoglio 'signorile' e nel farne alleate valorose della ragione, che dovrà comunque tenerle sotto controllo per evitare che esse finiscano per prendere il sopravvento nell'apparato psichico o peggio ancora, come è sempre possibile, degenerino mettendosi al servizio dei desideri dell'istanza inferiore, una volta corrotte da un cattivo allevamento (441 a).

Questa fenomenologia della dinamica psichica e della sua articolazione solleva problemi complessi di interpretazione, che riguardano, in primo luogo, il modo stesso con cui vanno concepite le «parti» dell'anima.

È il caso di cominciare a dire quello che esse non sono e non possono essere. Non può trattarsi di 'facoltà' nel senso aristotelico, anche se il linguaggio di Platone sembra talvolta evocare questa possibilità, a esempio quando parla delle tre parti come di «ciò con cui» rispettivamente apprendiamo, ci adiriamo e desideriamo (436 a). Ma tra 'facoltà' aristoteliche può esistere partizione di funzioni, non certo conflitto per la supremazia; e non avrebbe alcun senso dire a proposito di esse che le une tentano di usurpare la funzione delle altre, come accade invece per le «parti» platoniche (442 a-b, 444 b). Tanto meno avrebbe senso parlarne come di flussi energetici canalizzaci e reinvestibili verso scopi diversi da quelli che sono loro originariamente propri.

All'estremo opposto della gamma interpretativa, le «parti» non possono neppure venire concepite come altrettanti individui autonomi, secondo il modello dell'*homunculus* spesso riproposto in diverse varianti dagli interpreti. Un simile modello è suggerito da osservazioni di questo tipo: l'*epithymetikon*, a esempio, deve possedere almeno quel tanto di razionalità che è necessaria per comprendere la preferibilità del governo della ragione se deve trovarsi nella condizione di

*sophrosyne*·, reciprocamente, è noto che anche la ragione ha i suoi desideri (*epithymiai*). Ogni parte sarebbe dunque a sua volta tripartita in proporzioni ‘quantitative’ variabili. Questo modello in effetti è assurdo, e non solo perché evoca un regresso all’infinito (se ognuna delle parti è tripartita, le parti che compongono questa ulteriore tripartizione saranno a loro volta tripartite…). L’assurdità dell’*homunculus* sta soprattutto nel fatto che esso trasforma - contro il linguaggio e il senso del modello platonico - ciò che è appunto una parte in un individuo autonomo, cioè in un tutto.

L’apparato psichico costituisce invece per Platone una unità, sia pure articolata e conflittuale finché non venga ricomposta armonicamente dalla giustizia: l’anima è un intero (436 b, 444 b). Le parti andranno allora pensate, secondo una corretta interpretazione ormai diffusa, come “centri motivazionali”, ognuno dei quali ha un proprio ordine di finalità che tende alla supremazia nella condotta complessiva. Ma anche in questa conflittualità intrapsichica, l’anima funziona sempre tutta intera: la condotta risulta dalla somma vettoriale delle diverse forze in campo. In altri termini, si tratta di vedere chi comanda nell’anima, secondo il linguaggio politico e del potere che Platone usa in modo insistito e certo non solo metaforico per descrivere la dinamica psichica (cfr. ad es. 440 b, d, 441 a, 444 b). Così non ha alcun senso dire che l’*epithymetikon* ha un ‘suo’ principio di razionalità; quando prevale l’ordine dei fini epithymetici (quando i desideri sono al potere nell’anima), la «parte» del *logistikon* continua ad agire, ma al servizio di questi fini e non di quelli che le sono propri. Reciprocamente, quando l’*epithymetikon* si piega alla moderazione, ciò non accade, di nuovo, in virtù di un ‘suo’ principio razionale, ma perché la ragione esercita nell’anima quel comando che le spetta «per natura».

Molte difficoltà interpretative vengono dunque risolte se si accetta di seguire la forma politica, in termini di forza e di potere, con la quale il linguaggio e la concettualizzazione di Platone descrivono il conflitto intrapsichico. E solo così si comprende la forma, che è altrettanto politica, della soluzione possibile del conflitto. La giustizia dell’anima, come quella della città, consiste in una armonizzazione gerarchica delle sue componenti, che assegni il comando alle finalità che sono

proprie della parte razionale e della sua alleata timica, con la subordinazione per quanto è possibile consensuale della sfera dei desideri, posta sotto il controllo della «moderazione» (quando a questo proposito si parla di «autocontrollo», *enkrateia*, lo si deve fare in riferimento all'anima intera, alla capacità della sua parte migliore di «essere più forte» di quella peggiore).

Questa forma di giustizia connette l'anima alla città in un nesso che non è soltanto isomorfico, ma di reciproca implicazione causale. Tanto più infatti la città potrà essere giusta quanto più lo saranno le anime dei suoi cittadini (nella misura diversa che è loro concessa secondo la rispettiva natura); reciprocamente, la giustizia nell'anima è l'esito dell'impresa educativa globale della città, da cui dipende il consolidarsi della giusta forma di vita individuale. Da questo punto di vista, l'opera collettiva della città giusta corrisponde a quella del medico nell'efficace metafora della giustizia psichica come salute, che Platone sviluppa in modo preciso (444 c-d):

> Produrre salute significa disporre gli elementi del corpo in un sistema di dominanti e dominati conforme alla natura; produrre malattia disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura […]. Produrre giustizia significa disporre gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e dominati conforme alla natura, e produrre l'ingiustizia disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura […]. E allora la virtù sarà una specie di salute, bellezza e felice condizione dell'anima; il vizio malattia, bruttezza e debolezza (444 d-e).

Il modello di riferimento è quello, diffuso nella medicina del V secolo, della salute come predominanza degli umori benefici su quelli patogeni. È compito del medico assicurare con la terapia il giusto equilibrio fra umori, proprio come in Platone l'educazione 'politica' deve cooperare all'armonizzazione gerarchica fra le parti dell'anima. Un'anima giusta sarà dunque un'anima 'sana', e perciò felice.

### 1.5. *Esomorfismo di città e anima: soluzioni e problemi*

Il presupposto isomorfismo fra il testo della città e quello dell'anima ha fin qui svolto il suo compito, in maniera tutto sommato

soddisfacente. Ha mostrato che si tratta di realtà articolate e scisse, e ha fornito un codice euristico per la comprensione di queste scissioni parallele. Ha inoltre chiarito le condizioni entro le quali la scissione diventa conflittuale, e quelle che possono invece consentire una ricomposizione unitaria e armonica delle diverse parti o istanze di cui città e anima sono formate. Ha soprattutto fondato e legittimato la ripartizione dei cittadini fra i tre gruppi funzionali in cui si divide il corpo sociale: il governo spetterà a quegli uomini nella cui anima predomina il principio razionale (*logistikon*), capace di guidare le condotte individuali e collettive verso il bene comune; il compito guerriero toccherà a coloro in cui prevale il principio dell'aggressività collerica (*thymos*), disponibile tuttavia ad accettare la guida razionale; le attività produttive di ricchezza spetteranno agli uomini in cui è dominante il desiderio (*epithymetikon*), che deve però venir temperato dalla dote morale della moderazione (*sophrosyne*).

Infine, lo schema isomorfico di anima e città ha indicato il passaggio necessario da uno statico parallelismo a una concezione dinamica dell'interazione fra le due strutture, secondo un movimento circolare dall'anima alla città e viceversa.

Nessuno di questi risultati è esente da aporie, la cui ragione prima consiste nella inevitabile imperfezione dell'isomorfismo che Platone è venuto postulando fin dal libro II. Questa imperfezione dipende essenzialmente dalla differenza di metodo con la quale vengono costruite le due tripartizioni, e dalla loro conseguente asimmetria.

Come si è già notato, la tripartizione politica è prodotta discorsivamente, con intenti progettuali e normativi; quella psichica è invece derivata dai fatti di esperienza, ed è in prima istanza descrittiva. Esse risultano dunque inevitabilmente asimmetriche. La prima procede a una divisione del corpo sociale fra una parte naturalmente dotata di virtù, cui viene assicurata una adeguata *paideia* e assegnata una forma di vita comunitaria, e un'altra meno dotata, lasciata priva di educazione e mantenuta nella privatezza di famiglia e patrimonio. Una ulteriore selezione all'interno del primo gruppo (i *phylakes*) lo articola in *archontes*, a destinazione di governo, e in *epikouroi*, a funzione militare.

Al contrario la prima partizione scinde l'anima in una dimensione razionale e una irrazionale; è questa seconda a venire ulteriormente suddivisa in una parte collerico-animosa, più vicina alla ragione, e un'altra desiderante lontana da questa. La matrice irrazionale dello *thymoeides* rende perciò problematico il suo riconoscimento come dimensione psichica dominante nel gruppo degli *epikouroi*, che viceversa proviene dal ceto superiore sottoposto al *training* educativo. Ne viene che la difficile alleanza fra ragione e *thymoeides* può estendere l'ombra di un sospetto sulla solidità del legame fra gruppo politico di governo e gruppo militare; di qui la particolare insistenza di Platone sulla necessità che l'educazione imprima una traccia indelebile in un ceto combattente nel quale prevale una dimensione psichica sì orgogliosa e valorosa, ma segnata dall'irrazionalità.

C'è poi un secondo problema, che ha a che fare con una possibile circolarità viziosa relativa al problema della possibilità (teorica, prima ancora che politica) della città giusta. Se l'opera educativa, diretta o indiretta, della *polis* giusta è necessaria per la formazione di individui giusti, e se reciprocamente l'esistenza almeno di una minoranza di individui giusti che detengono un potere accettato è necessaria per la costituzione della *polis* giusta, come potranno mai esistere questi individui e le condizioni per il loro accesso al potere? In altri termini: come è pensabile l'avvio del processo rieducativo che Platone descrive a partire dal libro II, e che è destinato a infrangere lo stato patologico e patogeno della «città del lusso»? Questo interrogativo troverà, come vedremo, una possibile risposta nel libro V.

Il libro IV lascia dunque aperti seri problemi teorici. Tuttavia, si può dire nell'insieme che esso costituisca una conclusione, non definitiva ma formalizzata e solidamente argomentata, del grande dibattito sulla giustizia che aveva conosciuto i suoi punti più alti nello scontro fra Socrate e Trasimaco, nel I libro, e nelle critiche di Glaucone e Adimanto all'inizio del II. Al termine dell'argomentazione, Socrate segnala con forza il successo ottenuto - dopo la svolta in direzione della dimensione politica - nella ricerca di una risposta alla domanda «che cosa è la giustizia»: «se affermassimo di aver scoperto tanto l'uomo giusto quanto la città giusta, e ciò che di

fatto è in entrambi la giustizia, non credo proprio che sembreremmo esserci ingannati» (444 a). Il carattere formale della conclusione è confermato, come si è visto, dalle definizioni rigorosamente parallele di salute e giustizia, la cui precisione conosce pochi equivalenti nei dialoghi platonici (444 d).

Le conclusioni elaborate nel IV libro costituiscono l'esito di un difficile percorso teorico, che ha comportato l'introduzione di una serie di scissioni nella città e nell'anima, in vista di una ricomposizione articolata ma unitaria e armonica dell'una e dell'altra. La riunificazione psichica dell'individuo e quella politica della città è l'orizzonte al cui interno si istituisce la doppia definizione della giustizia, individuale e collettiva. Al termine di questo percorso, è anche possibile ristabilire un nesso sintetico, una solidarietà immediata fra giustizia e felicità che risultino indipendenti e autonome - secondo le richieste di Glaucone e Adimanto - sia dalla considerazione pubblica sia dai premi divini.

A questo è funzionale la metafora medica: come la salute è immediatamente anche il benessere del corpo, così la giustizia è anche felicità individuale e collettiva. Si intende però che la felicità/salute deve riguardare primariamente l'intero del corpo sociale, non singoli individui o gruppi al suo interno. La felicità di questi ha la sua condizione prima e necessaria nella felicità collettiva, della cui ricaduta essi potranno beneficiare nella misura consentita dalla natura specifica di ciascuno. La priorità della felicità collettiva ha la sua ragione nella natura stessa della giustizia, che consiste essenzialmente in un rapporto armonico fra parti diverse; senza questa armonia «sinfonica» non vi è giustizia e dunque neppure in senso proprio felicità (nel libro IX si sosterrà che anche il giusto solitario può godere della felicità derivante dalla salute della sua anima, nel giusto equilibrio delle parti di questa, benché l'assenza delle condizioni pubbliche della sintesi di felicità e giustizia renda più precaria e fragile la sua condizione).

Il libro IV sembra dunque aver risposto adeguatamente sia a Trasimaco sia a Glaucone e Adimanto. Il dialogo sulla giustizia, o sul potere giusto nella città e nell'anima, potrebbe considerarsi come concluso, e richiedere semmai quella appendice sull'ingiustizia,

o sulle forme del potere ingiusto, che viene in effetti annunciata alla fine del libro.

# 2. IL FILOSOFO, IL BENE, LA DIALETTICA (LIBRI V-VIl)

## 2.1. *Un nuovo inizio*

Portata a termine, con successo, la discussione sulla giustizia nella città e nell'anima, Socrate si prepara, nel passaggio fra i libri IV e V, ad affrontare l'analisi delle rispettive forme di ingiustizia. Ma è interrotto dalla protesta unanime dei suoi interlocutori, e quell'analisi viene rinviata ai libri VIII e IX, dopo una lunga 'digressione' che investe in effetti le questioni teoriche centrali della *Repubblica*.

Che cosa reclamano Glaucone, Adimanto, Polemarco e lo stesso Trasimaco? In primo luogo, un'analisi più articolata della forma di vita comunitaria propria dei *phylakes* della nuova città, che nel IV libro era stata sommariamente compendiata nel detto tradizionale (forse di origine pitagorica) *koina ta philon*, «comuni sono le cose degli amici» (449 c). In secondo luogo, essi chiedono a Socrate una riflessione esplicita sulle condizioni di possibilità della futura *polis* giusta, delle quali nulla era stato detto nel libro II, quando si era cominciato a fondarla «nel discorso», «come se si raccontasse una favola»: è ora il momento, in altri termini, di passare dalla libertà dell'immaginazione utopica alla delineazione delle sue effettive possibilità di venir trasposta dal *logos* all'*ergon*, dalle parole ai fatti.

Oltre a ottenere queste risposte, la richiesta di Glaucone e dei suoi compagni produrrà un effetto complessivo di grande importanza, quello di riqualificare nel suo insieme il modello di città finora delineato. La rieducazione di un ceto prevalentemente militare, la natura ginnica e musicale della sua istruzione, la vita comunitaria da 'accampamento' che era stata prevista per questo ceto, erano tratti che potevano rinviare a uno sfondo spartano della nuova città, accomunando così la *Repubblica*, se pure alla lontana, a quegli

elogi della costituzione di Sparta comuni nella cultura aristocratica dell'epoca, da Crizia a Senofonte.

Gli sviluppi del libro V allontanano per contro definitivamente l'ombra di Sparta, sia per le forme del tutto inedite della vita comunitaria che vi viene proposta, sia per i requisiti culturali e intellettuali richiesti al futuro gruppo di governanti: la *kallipolis*, la «bella città» progettata da Platone non sarà certamente una replica ingentilita del modello lacedemone.

## 2.2. *Le «ondate» di Socrate: donna, famiglia, società*

Nel rispondere alla sfida proposta dai suoi interlocutori, Socrate si mostra perfettamente consapevole del carattere paradossale e provocatorio, rispetto alle opinioni diffuse, delle tesi che si prepara a sostenere: altrettante «ondate» da cui è facile essere travolti, e che espongono chi le solleva sia al rischio della pubblica derisione, come nel caso del «dramma femminile» (qui è facile scorgere l'ombra inquietante della satira condotta da Aristofane in commedie quali la *Lisistrata* e soprattutto le *Ecclesiazuse*), sia a quello dell'aggressione violenta e armata, come può accadere di fronte alla proposta di un governo dei filosofi.

Socrate affronta questi rischi di derisione e di violenza forte di una doppia consapevolezza: che le riforme proposte sono necessarie se si desidera una città davvero giusta ed esente da conflitti; e che esse sono conformi alla natura, anche se sovversive rispetto alle usanze storicamente consolidate, e quindi in linea di principio migliori e più desiderabili di queste ultime (va notato che, qui come altrove, Platone impiega il concetto di natura come normativo e non come descrittivo: natura significa cioè il giusto ordine delle cose, indipendentemente dal fatto che esso sia o meno effettivamente riscontrabile nella realtà).

La prima ondata sancisce la parità di funzioni fra uomini e donne, nell'ambito del gruppo dei *phylakes*, per quanto riguarda i ruoli di potere nella futura comunità politica.

Nelle funzioni di governo della città non c'è occupazione che sia propria di una donna in quanto donna né di un uomo in quanto uomo; le attitudini naturali sono ugualmente diffuse nei due sessi, e natura vuole che tutti i ruoli siano accessibili alla donna e tutti all'uomo (455 d-e),

per quanto la donna sia fisicamente più debole dell'uomo e a essa vadano assegnati i compiti militari meno pesanti. Si tratta, come è facile vedere, di una dichiarazione che attacca alle fondamenta l'ideologia dominante dell'inferiorità morale e naturale della donna: una dichiarazione che sarebbe dunque rimasta eccezionale e isolata durante tutto il corso del pensiero antico, anche a causa della conferma 'scientifica' che l'antropologia aristotelica avrebbe offerto a questa ideologia (l'unica parziale voce di consenso sarebbe stata, cinque secoli dopo, quella di Plutarco, un autore che non a caso apparteneva alla tradizione platonica).

La provocazione di Platone è tuttavia necessaria dal punto di vista teorico, perché essa risulta al tempo stesso un effetto e una condizione di quella abolizione della famiglia e della dimensione privata della vita nella quale consiste la premessa indispensabile per l'unificazione della città. Un effetto, perché l'inferiorità femminile, quale essa è constatabile nell'esperienza quotidiana, non dipende dalla natura di questo sesso (fra i cani, ad esempio, femmine e maschi collaborano insieme alla caccia), bensì soltanto dall'educazione impartita alle donne, che le obbliga nel chiuso della casa assegnandole al ruolo esclusivo di procreazione e allevamento della prole. Un'educazione egualitaria svilupperà invece nelle donne quelle capacità pubbliche - politiche e anche militari - che esse posseggono al pari degli uomini e che vengono soffocate dal sistema educativo vigente (451 d sgg.).

Una condizione, perché lasciare le donne nel chiuso della casa significa riprodurre quell'attrazione della privatezza affettiva e patrimoniale che tende sempre di nuovo a mettere l'esercizio del potere non al servizio della comunità ma a quello della famiglia e dei suoi interessi (il libro VIII mostrerà gli effetti devastanti prodotti appunto dalla famiglia, e dal ruolo delle donne che sono rinchiuse al suo interno, nei riguardi della stabilità del governo comunitario: esso non potrebbe reggere alla pressione delle gelosie, delle invidie, degli interessi dinastici che l'*oikos* continua a riprodurre).

L’integrazione delle donne nel gruppo dirigente è dunque possibile - perché la natura di questo sesso non è diversa né inferiore a quella degli uomini - e desiderabile, perché garantisce la compiuta unificazione della città, superando, oltre all’opposizione fra ricchi e poveri, anche quella fra i due sessi di cui si compone.

Ma l’educazione paritaria di uomini e donne, e il loro accesso altrettanto paritario ai ruoli di governo politico-militare, pongono altri e difficili problemi, capaci di sollevare una seconda e temibile ondata. La radicale abolizione della famiglia solleva la questione della procreazione e dell’allevamento dei figli, di cui l’*oikos* costituisce, in ogni forma sociale esistente, per così dire il luogo naturale. Nella nuova società, invece, «le donne di questi nostri uomini dovranno essere tutte comuni a tutti e nessuna dovrà abitare privatamente con alcuno; e comuni dovranno essere i figli, e i genitori non dovranno conoscere la propria prole né i figli i genitori» (457 d). Il ragionamento di Platone, condotto anche con una certa provocatoria e ‘scandalosa’ durezza, è di tipo condizionale: se la privatezza della famiglia va abolita, se le donne devono essere liberate dalle incombenze dell’allevamento dei figli per poter venire integrate nel sistema educativo e politico comunitario, se la città deve venire davvero unificata, allora occorre che i rapporti parentali tradizionali vengano drasticamente trasformati. La coppia uomo/donna non durerà oltre il puro atto riproduttivo. I nuovi nati verranno consegnati, per la nutrizione e il primo allevamento, ad asili pubblici, dove saranno accuditi da nutrici al servizio della città; in seguito, i bambini verranno immessi nelle istituzioni educative collettive. Essi riconosceranno come «padri» e «madri» tutti gli adulti che appartengono alla fascia di età dei loro potenziali genitori, come «fratelli» e «sorelle» tutti i loro coetanei; reciprocamente, gli adulti riconosceranno come figli tutti i giovani nati durante, la loro età procreativa. Apposite regole vengono previste perché siano evitate unioni incestuose, almeno nella misura del possibile. Platone pensa anche che la qualità dei membri del gruppo dirigente politico-militare possa essere migliorata attraverso un controllo eugenetico degli accoppiamenti, immaginato a somiglianza delle pratiche degli allevatori di razze animali pregiate. Le coppie riproduttive, costituite ogni anno durante solenni festività cittadine,

verranno formate in base a un sorteggio; ma i governanti faranno un buon uso della menzogna, alterando i sorteggi in modo che i migliori rappresentanti di entrambi i sessi si uniscano regolarmente fra loro, così da generare una discendenza sempre più selezionata. In epoca moderna, l'eugenetica platonica ha suscitato un comprensibile disagio fra gli interpreti, per il sospetto di razzismo che essa può sollevare. Vanno tuttavia tenute presenti alcune considerazioni, di ordine tanto culturale quanto teorico.

In primo luogo, non si tratta di una selezione a base razziale, ma fondata sulle qualità intellettuali e morali degli individui appartenenti al gruppo dei *phylakes*; in secondo luogo, essa poteva apparire giustificata sulla stessa base 'naturale' che legittimava la parità fra uomini e donne, venendo riferita alla pratica degli allevatori di animali di razza come appunto i cani da caccia. Ma soprattutto, si tratta di un aspetto marginale ma significativo di quella supremazia degli interessi collettivi rispetto al destino privato e personale degli individui, che sta al centro del progetto della nuova comunità sociale, e sulla quale Platone insiste senza arretrare neppure di fronte agli aspetti più provocatori della sua argomentazione.

Scopo finale dell'intera strategia platonica è infatti quello di assicurare la forma più avanzata possibile di unificazione della città, mediante un'integrale collettivizzazione del modo di vita del suo gruppo dirigente. Sradicata la privatezza della proprietà e degli affetti, la forma di vita collettivistica sarà accompagnata da un mutamento di senso dello stesso linguaggio, che ne costituisce un segnale e al tempo stesso contribuisce a consolidarla nelle coscienze.

> La città in cui il maggior numero di cittadini usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione «il mio» e il «non mio» non è forse quella governata nel modo migliore? […]. E non è quella che più si avvicina a un singolo individuo? (462 c). […] Allora sarà specialmente la nostra città quella in cui se il singolo si trova bene o male, tutti i cittadini pronunceranno le parole che abbiamo menzionate: «le mie cose» vanno bene oppure «le mie cose» vanno male […]. E non saranno soprattutto i nostri cittadini ad avere in comune la stessa cosa, che denomineranno «mia»? E avendola in comune, non avranno così la massima comunanza di dolore e piacere? (463 e sg.).

Platone spinge dunque la prospettiva di unificazione della città fino al limite estremo consistente nel pensarla non solo come una famiglia (perché tutti gli anziani considereranno i giovani come loro figli, e questi gli anziani come loro genitori), ma addirittura

come un singolo organismo, che risente tutto intero del dolore o del piacere da cui è affetta una sua parte qualsiasi. È evidente che questa nuova forma di vita e di governo bandisce per sempre dalla città, o almeno dal suo gruppo di potere, i conflitti fra interessi privati, gli egoismi derivanti dal desiderio di accumulare ricchezze o di privilegiare i propri congiunti, le scissioni prodotte dalla ricchezza e dalla fortuna di alcuni, dalla povertà e la disgrazia di altri. È altrettanto evidente che il nuovo assetto sociale mette decisamente l'individuo e il suo destino in secondo piano rispetto al bene della comunità: la felicità e il benessere personali non saranno concepibili se non come ricadute di quelli collettivi, e il valore di ciascuno potrà venire misurato soltanto in rapporto al contributo e al servizio che egli può rendere alla comunità cui appartiene. Nel libro III (407 a sgg.), del resto, Platone aveva anticipato che i medici devono lasciar morire coloro che non sono in grado di offrire, a causa delle loro affezioni croniche, un servizio significativo alla città, così come i giudici condannano a morte gli imputati la cui inguaribile depravazione morale è nociva alla comunità politica. Questo estremo organicismo della prospettiva politica platonica è stato oggetto della critica da parte di chi - a partire da Aristotele fino al moderno pensiero liberale - ritiene che i diritti dell'individuo siano almeno altrettanto importanti di quelli dello stato, che dovrebbe semmai tutelarli anziché annullarli in se stesso. A questa critica, certamente fondata, si possono opporre due obiezioni. La prima è di carattere storico: la tendenza verso il primato della comunità politica e la sua sempre maggiore unificazione è propria di tutta la storia della *polis* greca del V secolo. Da questo punto di vista, Platone si limita in un certo senso a individuare nella persistenza della dimensione privata la causa del parziale fallimento di quel progetto, e a indicare nella soppressione di quella dimensione la condizione necessaria per portarlo a compimento. Come aveva visto Hegel, per questo aspetto la *Repubblica* esprime dunque con profonda coerenza lo spirito dell'epoca classica della *polis*, e il progetto che essa espone vi è interamente radicato.

La seconda obiezione è di carattere teorico. La radicalità del collettivismo platonico può certamente risultare eccessiva e pericolosa;

ma i suoi critici antichi e moderni incontrano a loro volta grandi difficoltà nell'indicare le condizioni di superamento del conflitto politico e sociale cui danno inevitabilmente luogo le differenze e le disuguaglianze di potere e di ricchezza che la persistenza della dimensione privata continuamente riproduce.

Da questo punto di vista, il modello teorico di Platone mantiene comunque il suo ruolo di radicale sfida intellettuale per la pensabilità di una comunità politica unificata nel segno del bene comune e perciò esente dal conflitto e dallo scontro di interessi.

## 2.3. *Utopia o progetto? Lo statuto della «kallipolis»*

La «bella città» della *Repubblica* appare così compiutamente delineata. Essa sarà governata da un ceto politico-militare dotato delle capacità intellettuali e morali di perseguire il bene comune; la sua esclusiva dedizione alla comunità è garantita dalla rigorosa abolizione di ogni interesse privato, tanto patrimoniale quanto familiare e affettivo. Un programma educativo attento e permanente garantirà la formazione di questo ceto, e consentirà sia di escluderne gli individui indegni, sia di integrarvi quelli meritevoli provenienti dagli altri gruppi sociali. La giustizia nella città consisterà nel fatto che le diverse funzioni (di governo, militare e produttiva) verranno assegnate ai gruppi di individui che sono rispettivamente meglio dotati per esse, e che questa distribuzione di ruoli incontrerà il comune consenso di tutti i gruppi sociali. La città sarà in questo modo unita, pacificata, giusta e insieme felice: la felicità collettiva e conseguentemente quella individuale consistono infatti in quel benessere comune del corpo sociale che è garantito dalla giusta distribuzione di ruoli e funzioni.

Qual è, secondo Platone, lo statuto di questo quadro della *kallipolis*? Secondo molti interpreti, antichi e moderni, si tratta del disegno di un sogno politico «bello ma impossibile», perché troppo lontano dalla realtà storica del mondo umano, quindi una vera e

propria utopia, nel senso della costruzione letteraria di un «castello in aria», privo di qualsiasi progettualità e realizzabilità. Secondo altri, i contenuti del disegno sono così aberranti che non è possibile neppure pensare che Platone li abbia considerati desiderabili: si tratterebbe dunque di una pura provocazione intellettuale, destinata a dimostrare i pericoli che l'utopia filosofica può suscitare allorché si tenti di trasferirla nella realtà politica.

Eppure, le dichiarazioni esplicite di Platone non lasciano dubbi sul fatto che egli considerasse il disegno della *Repubblica* tanto desiderabile quanto, entro certi limiti e a certe condizioni, realizzabile.

Si può anzi dire che Platone abbia previsto, e prevenuto, questo tipo di interpretazioni critiche. A proposito delle prime due «ondate», egli scrive:

> Non si vorrà credere che si dicano cose possibili, e per di più non si vorrà credere che siano le migliori, pur se fossero del tutto possibili. Ecco perché esito a trattarne: temo, caro amico, che le mie parole sembrino solo un pio desiderio (450 c-d).

E proprio per questo Platone a più riprese (456 c, 499 c, 540 d) nega di voler esprimere questo genere di vani desideri o formulare sogni a occhi aperti: si tratterebbe di un esercizio «ridicolo», degno di un uomo pigro e inetto che pregusti nella fantasia un banchetto senza averlo preparato o esservi stato invitato.

Per ognuna delle sue «ondate» (sulla parità femminile, sull'abolizione della famiglia e, come vedremo, sul potere dei filosofi), Platone dichiara senza possibilità di equivoco che si tratta delle soluzioni migliori per la vita sociale se si rivelassero possibili (456 c, 461 e, 502 b). La desiderabilità del disegno della *kallipolis* tracciato nella *Repubblica* è dunque asserita da Platone al di là di ogni dubbio sensato.

Più complessa è, appunto, la questione della sua praticabilità, che occorre comunque porsi se non si vuol ricadere nella condizione del pigro sognatore.

Platone è perfettamente consapevole dei limiti entro i quali un modello (*paradeigma*) ideale, delineato razionalmente ed espresso nella forma discorsiva del racconto, può venire tradotto nella realtà storica: in ogni caso esso mancherà di perfezione e di stabilità,

risentendo della deformazione inevitabilmente prodotta dal suo inserimento nella dimensione spazio-temporale.

Allora non costringermi a presentare come realizzato in tutto e per tutto quello che abbiamo esposto a parole. Però, se riusciamo a scoprire come potrà essere governata una città nel modo che più si approssimi alle norme discusse, di' pure che abbiamo scoperto l'attuabilità di quei principi che tu imponi di realizzare (473 a).

I governanti della nuova città agiranno cioè come pittori che osservano un modello perfetto e cercano di renderlo quanto più fedelmente è possibile sulla tela, ben sapendo che il ritratto non potrà mai risultare perfettamente identico all'originale. Uno sviluppo interessante di questa metafora pittorica sta nel fatto che i fondatori della nuova città devono cominciare il loro lavoro su di una tela completamente ripulita, nella quale cioè non si scorgano più le tracce dei regimi, dell'educazione e delle forme di vita precedenti (501 a-b). Una applicazione estrema di questo principio è indicata nel libro VII (541 a): per «ripulire la tela» della città e iniziare a tracciarvi il nuovo disegno, occorrerà destinare ai lavori agricoli tutti i cittadini di età superiore ai dieci anni, perché la cattiva educazione ricevuta ha lasciato ormai in loro una traccia indelebile, e cominciare a formare i nuovi cittadini partendo dall'età plasmabile dell'infanzia.

Questa radicale misura platonica può probabilmente essere interpretata nel senso che il nuovo ceto di governo politico-militare considererà inizialmente tutta la popolazione come appartenente al terzo ceto (del quale gli agricoltori costituiscono la parte maggiore), e inizierà a selezionare al suo interno, mediante il *training* educativo, quei giovani che risultino meritevoli, per doti intellettuali e morali, di venire integrati nel gruppo dirigente.

In ogni caso, Platone ritiene, al di là di ogni dubbio interpretativo, che - sia pure entro i limiti dell'approssimazione a un modello ideale - la realizzazione storica della *kallipolis* sia certamente difficile, ma altrettanto certamente non impossibile (456 b-c, 457 a sgg., 499 a sgg., 502 a). La *Repubblica* non può dunque venir considerata un'utopia nel senso di un castello in aria, un sogno a occhi aperti o un pio desiderio; al tempo stesso, essa non costituisce neppure un programma politico di breve periodo. Si tratta piuttosto di un progetto etico-politico non impossibile anche se la sua realizzazione può collocarsi nella prospettiva di un remoto futuro. La formulazione di

questo modello, e di questo progetto, è tuttavia efficace immediatamente sul piano intellettuale e morale. Essa costituisce un atto teorico autorevole e persuasivo: chiunque l'abbia conosciuto e condiviso ne subisce fin d'ora il vincolo e il richiamo. Il modello e il progetto della *kallipolis* rappresentano cioè l'orizzonte verso il quale egli orienterà fin d'ora la sua azione e il suo cammino nel mondo storico. Come Platone dirà nel libro IX, si tratta dunque di «un paradigma in cielo» al quale si ispirerà chi voglia «rifondare se stesso» secondo giustizia, e iniziare il lungo cammino verso la costruzione di una società politica in cui poter vivere appunto secondo la giustizia individuale e pubblica (592 b).

Né mera utopia né programma politico a breve termine, la *Repubblica* va dunque interpretata come un gesto audace e potente di immaginazione filosofica e insieme di costruzione razionale, capace di spezzare i limiti angusti dell'esistenza quotidiana e delle forme di pensiero conservatore che la esprimono, e di progettare un nuovo mondo possibile per l'esistenza individuale e collettiva. Le condizioni della sua realizzabilità sono di due ordini, l'uno teorico e l'altro storico. La condizione teorica consiste nella conformità del modello proposto alla «natura», dove questo concetto ha, come si è già osservato, un valore normativo. Ciò che è secondo natura - ad esempio l'uguaglianza di funzioni fra uomini e donne, o la comunità di beni e di affetti - è giusto in sé, indipendentemente dal fatto che esso sia o meno accettato dalle forme di vita vigenti; la conformità del modello alla natura ne garantisce dunque la desiderabilità e anche, almeno in linea di principio, la possibilità, perché lo inscrive nell'ordine compiuto del mondo.

La seconda condizione è invece concreta e contingente, e in essa consiste la terza e maggiore ondata sollevata dal libro V della *Repubblica.* Prima di affrontarne la discussione, è tuttavia il caso di porre un problema diverso: la forma di vita collettivistica è da intendersi come limitata al ceto di governo in modo definitivo, oppure questa limitazione è transitoria e destinata a venir superata da un'estensione all'intera comunità cittadina?

Platone non dichiara mai esplicitamente che l'abolizione della proprietà privata e della famiglia possano riguardare, in un futuro più o

meno lontano, l'intero corpo sociale. Tuttavia, diversi accenni sia nella *Repubblica*, sia nelle posteriori riprese del discorso nel *Timeo* e nelle *Leggi*, sembrano alludere alla prospettiva di una loro estensione, «per quanto possibile», alla maggior parte della città (si veda a esempio, a proposito della comunanza del «mio», l'espressione «tutti i cittadini» in 463 e). Può esser letto nello stesso senso un passo importante del libro IX (590 c sgg.), dove Platone scrive che per gli uomini del terzo ceto è meglio, vista la loro incapacità di autogoverno intellettuale e morale, essere asserviti a quelli del gruppo dirigente, dai quali riceveranno la guida razionale di cui hanno bisogno; allo stesso modo, continua Platone, i bambini hanno bisogno della guida dei padri e dei maestri. Ora, la condizione di minorità, e dunque di sudditanza dei bambini è solo transitoria; lo stesso si potrebbe pensare per il terzo ceto, destinato eventualmente a emanciparsi dal suo assoggettamento una volta che l'educazione collettiva abbia potuto sviluppare nei suoi membri il principio guida della ragione. La questione va comunque lasciata aperta, e probabilmente non ha costituito per Platone, almeno a livello della *Repubblica*, un tema centrale di riflessione. È certo però, come avrebbe osservato Aristotele, che il permanere della proprietà privata in una parte rilevante della popolazione cittadina avrebbe determinato ricorrenti motivi di conflitto e di *stasis;* d'altra parte, come immaginare che l'intera popolazione possa presentare quell'eccezionale dotazione psichica che deve contrassegnare il gruppo di governo? E, nel caso del raggiungimento di una assoluta omogeneità fra tutti i cittadini, che significato avrebbe la stessa definizione di giustizia, che presuppone l'assegnazione di funzioni diverse a uomini dotati di diverse capacità, e che comporta quindi l'accettazione di una differenziazione gerarchica del corpo sociale?

Su questi temi, Platone ha certamente lasciato ai suoi lettori e ai suoi interpreti il compito di continuare la discussione.

## 2.4. *Il potere filosofico e i suoi problemi*

La condizione storica per l'attuabilità del progetto della *kallipolis* è chiaramente indicata da Platone: «la costituzione della città - egli scrive - potrebbe mutarsi con una sola trasformazione, certo non piccola né facile, eppure possibile» (473 c). Questa trasformazione iniziale, da cui tutto il resto potrà conseguire abbastanza agevolmente, consiste in un cambiamento ai vertici del potere, dunque in una sorta di leva archimedea capace di dare inizio all'intero processo che conduce alla *kallipolis*. Si tratta di una delle più note, e paradossali, proposte della *Repubblica*:

> A meno che i filosofi non regnino negli stati o coloro che oggi sono detti re e signori non facciano genuina e autentica filosofia, e non si riuniscano nella stessa persona la potenza politica e la filosofia, sbarrando con forza la via alle molte nature di coloro che attualmente muovono a una sola delle due, non ci può essere, caro Glaucone, una tregua nei mali per le città e, credo, nemmeno per il genere umano; né mai prima questa costituzione, che ora abbiamo esposta a parole, nascerà per una possibile realizzazione e vedrà la luce del sole (473 c-e).

È questa la celebre teoria dei filosofi-re, o dei re-filosofi, che suscita una lunga serie di interrogativi esegetici: formularli con precisione è preliminare a qualsiasi tentativo di risposta. Ci si deve dunque chiedere: *a*) qual è il rapporto fra queste nuove figure di potere e gli *archontes* della *kallipolis* presentati nel libro IV? *b*) qual è il rapporto fra le due alternative (filosofi/re e re/filosofi) e quali le rispettive condizioni di possibilità? *c*) perché la proposta platonica di un potere filosofico - la terza e più provocatoria «ondata» del libro V - è secondo Platone destinata a sollevare l'indignazione del pubblico? *d*) come è possibile che nella città storica, con la sua carica di diseducazione morale, si preservino figure di filosofi integri e dunque capaci di avviare la trasformazione costituzionale della città stessa? *e*) perché queste figure di filosofi possono essere utili alla città, e, soprattutto, qual è la forma del loro sapere che ne legittima e anzi ne rende indispensabile la pretesa al potere?

Ad alcuni di questi interrogativi Platone risponde ampiamente nei libri dal V al VII; altri, come il primo, restano parzialmente impliciti, ma è di qui che occorre partire per comprendere la trama del disegno platonico, e gli ulteriori problemi che ne derivano.

*a*) A differenza degli *archontes* del IV libro, che sono il frutto del processo formativo del gruppo dirigente avviato dai fondatori della nuova città, e che rappresentano il suo sistema di governo per così dire ‘a regime’, i filosofi che nel V libro devono accedere al potere oppure convertire alla filosofia i suoi detentori effettivi sono uomini che appartengono alla città storica, e precedono quindi nel tempo l’educazione degli *archontes* perché ne costituiscono la preliminare condizione di possibilità. Il linguaggio che descrive la forma del loro potere (*basileuein*, «regnare», *dynastai*, «signori») ne segnala la differenza rispetto al normale «governare» (*archein*) del gruppo dirigente della *kallipolis*. I filosofi diventati «re», oppure i potenti diventati «filosofi», detengono dunque un potere eccezionale, una sorta di tirannide conseguita a una presa improvvisa del potere o a un’altrettanto improvvisa trasformazione della sua natura. Questo potere eccezionale è la condizione necessaria perché possa venire avviato quel processo (di cui nei libri II e III non erano state descritte proprio le condizioni di possibilità) a seguito del quale la nuova città tripartita del IV libro verrà costituita.

Platone ci svela dunque soltanto ora quel dispositivo di presa del potere che era passato in precedenza sotto silenzio; se il libro V segue nell’ordine del testo i libri II-IV, dal punto di vista di una cronologia della *kallipolis* la «trasformazione» che esso enuncia precede gli sviluppi che vi erano stati descritti (anche se, come vedremo, il percorso del pensiero platonico non si richiude circolarmente in modo così semplice, e apre invece ulteriori problemi).

*b*) Platone, nel passo che abbiamo citato, non indica una gerarchia di preferibilità fra l’assunzione del potere da parte dei filosofi e la conversione alla filosofia dei potenti: si tratta, in realtà, di due facce della stessa moneta (e ugualmente negative appaiono le figure dei potenti alieni dalla filosofia, e dei filosofi indifferenti alla politica). Nel libro VI, anche le probabilità che si verifichi uno di questi due eventi appaiono a prima vista uguali.

> Sotto l’imperiosa esigenza del vero, siamo giunti a sostenere che né una città né una costituzione […] sarebbero mai divenuti perfetti finché, volenti o nolenti, codesti filosofi, pochi e non corrotti, ma oggi tacciati di inutili, non si trovassero in una certa fortunata necessità di occuparsi della città, e la città di divenirne suddita; o finché nei figli degli attuali signori o re o in questi stessi non sorgesse, per una divina ispirazione, vero amore di

vera filosofia […]. Se dunque nell'infinito tempo trascorso una qualche necessità ha costretto insigni filosofi a occuparsi della città, o se, in qualche remoto e a noi sconosciuto paese barbarico, ancor oggi li costringe o se li costringerà in futuro, eccoci pronti a sostenere che la costituzione di cui stiamo parlando è esistita, esiste ed esisterà quando la Musa della filosofia comandi sulla città (499 b-d).

È tuttavia piuttosto facile capire che Platone ritiene assai improbabile che la città consegni spontaneamente il potere nelle mani dei filosofi (come vedremo, essi sono sia pure ingiustamente considerati nocivi o inutili dai loro concittadini), e ancora più improbabile che essi riescano a convincere la città a sottomettersi al loro governo. Assai più probabile invece è la conversione alla filosofia dei re e signori che detengono la leva essenziale per costruire la *kallipolis*, il potere reale. Che questa sia per Platone l'opzione più credibile lo indicano le *Leggi*, che definiscono l'alleanza fra un «buon tiranno» e un adeguato legislatore filosofico come la via più breve per giungere alla «migliore costituzione» (710 d). Lo conferma del resto la stessa esperienza personale di Platone, che vide forse nei tiranni di Siracusa i «potenti» suscettibili di venir convertiti, a opera sua, alla pratica della vera filosofia e dunque all'instaurazione di quel buon governo che avrebbe naturalmente posto fine per sempre alla necessità della tirannide. In ogni caso, l'esistenza nella città storica di veri e autentici filosofi è la condizione necessaria per entrambi i percorsi di trasformazione, perché senza di essi nessun «potente» potrebbe comunque venire rieducato a un buon uso del suo potere. E questo ci porta ai due ulteriori quesiti, strettamente collegati tra loro.

Il primo (*c)* riguarda l'indignazione che la proposta di un potere filosofico è destinata a suscitare fra i concittadini, tanto da indurre Glaucone a temere che essi afferrino armi e bastoni per scagliarsi contro Socrate (473 e sg.).

Questa indignazione pubblica si deve, secondo Platone, a un terribile equivoco: gli ateniesi contemporanei confondono i «filosofi» (amanti della conoscenza) con tutta una serie di altre figure che somigliano loro soltanto in apparenza. Ci sono, in primo luogo, quelli che Platone definisce «filodossi» (amici dell'opinione): una sorta, si potrebbe dire, di 'intellettuali presenzialisti' che non perdono un concerto o una conferenza «come se avessero dato in affitto le orecchie» (475 d). A questi fatui e irresponsabili intellettuali, in cui

non è difficile riconoscere la satira dei sofisti contemporanei, certo nessuno vorrebbe affidare le sorti dello stato.

Ci sono poi altre figure, differenziate fra loro ma altrettanto inattendibili: gli indegni usurpatori del nome e dell'ambito della filosofia trascurata dagli uomini migliori, simili a schiavi deformi che vogliano sposare la figlia del padrone rimasta orfana (495 c sgg.: in questo pesante sarcasmo qualcuno ha ravvisato un'allusione ad Antistene, allievo di Socrate che ne disputava l'eredità intellettuale allo stesso Platone); e quelle persone naturalmente ben dotate alla filosofia, che la pressione della società corrotta ha deviato verso l'ambizione di potere, con effetti tanto più pericolosi quanto maggiori erano quelle doti (495 a-b: qui il riferimento è forse alla tragica vicenda di Alcibiade, uno dei migliori allievi di Socrate travolto dall'ambizione politica). Di tutte queste figure di intellettuali giustamente i concittadini diffidano, ed è comprensibile la loro indignazione di fronte a chi pensi che la città debba affidare loro il governo.

I veri filosofi tuttavia, secondo Platone - che qui pensa chiaramente a se stesso e al suo gruppo raccolto nell'Accademia - sono di ben altra natura. La loro aspirazione al potere è in primo luogo legittimata dalla tensione verso una speciale forma di sapere, l'autentica filosofia, di cui si dirà nel prossimo paragrafo. A questo sapere si accompagnano necessariamente doti morali, che Platone elenca nel libro VI: prontezza ad apprendere, buona memoria, generosità, coraggio, temperanza, giustizia, sincerità (487 a), cui si aggiunge un'esperienza della vita e della politica non inferiore a quella altrui (484 d). Eppure, su queste figure, che continuano gli studi dopo la gioventù invece di dedicarsi a tempo pieno all'amministrazione degli affari privati e pubblici, continua a gravare il sospetto della «inutilità» politica (lo aveva sostenuto autorevolmente il grande oratore Isocrate, e anche il sofista Callide nel *Gorgia* platonico). Platone cerca di spiegare, e di confutare, questo sospetto che pesa sui filosofi ricorrendo a una elaborata metafora (488 a sgg.). Si immagini dunque una nave (la città democratica) il cui capitano (il popolo) non è cattivo ma del tutto ignaro di navigazione. L'equipaggio è composto da una folla rissosa di individui (i cattivi politici

demagoghi) che fanno a gara nell'adulare il capitano per ottenerne i favori e quindi impadronirsi del carico della nave, trascurando del tutto i problemi della navigazione e facendo così rischiare il naufragio. Se a bordo c'è qualcuno che sa come tracciare una rotta sicura, ma si tiene in disparte da questa competizione (il filosofo), costui sarà considerato da tutti bizzarro e inutile, mentre è proprio a lui che ci si dovrebbe rivolgere per condurre in salvo la nave.

Ma l'identificazione di questa figura di filosofo autentico pone immediatamente a Platone, come si era avvertito, un problema ulteriore (*d*). L'atmosfera culturale e politica della città attuale non è certo propizia al maturare di un simile personaggio: essa tende piuttosto a reprimerne l'attività, fino al caso estremo del processo e della condanna di Socrate, oppure a metterne le doti naturali al servizio della propria depravazione demagogica, attraverso il pesante condizionamento conformistico esercitato sulla formazione dei giovani, come nel caso di Alcibiade. Come è possibile allora che qualche natura filosofica si preservi intatta in questo ambiente ostile, e sia quindi in grado di operare quella trasformazione iniziale ai vertici del potere, da cui può avere inizio il processo di risanamento della città?

La risposta che Platone formula esplicitamente di fronte a questo quesito ha un'intonazione senza dubbio ironica. Si salverà dalla pressione conformistica esercitata dalla città chi sfugga all'attenzione pubblica per il fatto di vivere in condizioni di marginalità geografica e sociale, o di infermità fisica; ma costoro tenderanno poi a condurre un'esistenza appartata e nascosta, e quindi a risultare davvero inutili alla comunità (496 b sgg.). L'ironia sta nel fatto che nessuna di queste condizioni spiegherebbe la preservazione della natura filosofica dello stesso Platone, che viveva in Atene e discendeva da una delle più illustri famiglie della città. Bisogna allora pensare al «segno demonico» che come è noto orienta la condotta di Socrate, o al caso fortunato di un «aiuto divino» (492 a), al quale si deve senza dubbio riferire lo stesso destino platonico (e, come si è visto, da una «ispirazione divina» dipendeva anche la comparsa di potenti disponibili alla conversione filosofica). È dunque a una congiuntura fortunata, all'emergenza nella storia di una contingenza eccezionale,

che si devono la formazione e la resistenza di quelle figure filosofiche cui affidare la trasformazione della comunità politica.

## 2.5. *Il sapere dei filosofi: le idee e il Bene*

Per rispondere all'ultimo e decisivo quesito *(e)*, circa la forma di sapere specifico dei filosofi che deve legittimarne il diritto al potere, Platone raccoglie e rielabora nella seconda parte del V libro (476 a sgg.) i fili della sua riflessione precedente, e in particolare della «teoria delle idee» già presente nel *Fedone*, in vista dei nuovi problemi cui essa deve fare fronte.

L'assioma generale che regge l'argomentazione è ispirato alla tradizione parmenidea, sia pure profondamente riveduta. Esiste una stretta implicazione biunivoca fra livelli di conoscenza e livelli di esistenza, espressa in questa formula: «ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile, ma ciò che assolutamente non è, è completamente inconoscibile» (477 a). In altre parole, l'esistenza di enunciati propri della scienza (*episteme*), cioè universalmente e univocamente veri (ad es.: 'il triangolo è una figura piana con tre angoli la cui somma è uguale a 180 gradi'), è resa possibile e dipende dall'esistenza di oggetti immutabili che presentino quella proprietà (cioè l'idea di triangolo). Si noterà che rispetto a Parmenide il piano dell'essere continua a escludere la mutevolezza spazio-temporale ma accoglie invece la pluralità degli enti ideali, senza la quale il discorso della scienza dovrebbe ridursi all'unico enunciato tautologico «l'essere è». Viceversa intorno a ciò che non esiste non possono darsi enunciati veri (del nulla non si può dire nulla, oppure il falso, come ad es. 'il triangolo è una figura che ha otto lati'). Si può dunque asserire che secondo Platone lo statuto epistemologico di un enunciato dipende dallo statuto ontologico dell'oggetto cui si riferisce; reciprocamente, l'esistenza di enunciati veri rinvia a quella di oggetti immutabili di cui essi descrivono le proprietà necessarie.

Ma poiché esiste indubbiamente un livello conoscitivo intermedio fra la trasparenza e la stabilità della scienza e la totale ignoranza, fatto di enunciati la cui validità è provvisoria e instabile - che Platone chiama «opinione» (*doxa*) -, esisterà di conseguenza anche un livello di realtà intermedio fra l'essere perfetto del mondo ideale e il puro nulla (anche qui Platone viola la rigida polarità dell'ontologia di Parmenide). Questo livello intermedio è quello della forma spazio-temporale dell'esistenza, il mondo del «divenire» (*genesis*); a esso si riferiscono i saperi di natura che noi diremmo empirica, come a esempio la fisica, la medicina, la politica. Questi saperi non potranno mai acquisire uno statuto veramente scientifico, per la strutturale instabilità e mutevolezza dei loro oggetti, che rendono gli enunciati descrittivi delle sue proprietà incerti e precari (ad es. «Socrate è giovane» diventerà falso con l'invecchiare di Socrate); essi non sono però del tutto privi di una qualche possibile verità, che li distingue dal livello della pura ignoranza e falsità.

A questo punto, Platone sposta progressivamente il discorso verso l'aspetto normativo delle diverse forme di conoscenza, che nella *Repubblica* costituisce il nodo principale della questione.

Gli intellettuali «filodossi», che non giungono a superare il livello dell'opinione (i sofisti, ma anche i cattivi educatori e i cattivi politici) «non credono al bello in sé né ad alcuna idea del bello che permanga invariabilmente costante», e invece ammettono soltanto la molteplicità senza regola delle cose belle; ora, «di queste molte cose belle non c'è qualcuna che non ti apparirà brutta? e tra le giuste qualcuna che non ti apparirà ingiusta?» (si pensi qui alla discussione del libro I sulla definizione di giustizia, 479 a). In altri termini, costoro non dispongono del criterio o della norma che permettano di attribuire a un qualsiasi oggetto la valutazione di «bello», «giusto» e così via. Sono quindi preda della mutevolezza degli oggetti stessi (qualcosa che in una certa situazione è giusto, in un'altra diventa ingiusto); peggio ancora, nell'attribuire queste valutazioni, in mancanza di una norma oggettiva e immutabile, essi non possono che seguire opinioni soggettive e quindi arbitrarie circa il giusto o il bello. Ad esempio, sosteneva il sofista Protagora, «giusto» è ciò che appare tale a un singolo individuo oppure alla maggioranza di un'assemblea cittadina;

ma allora - poteva obiettare Platone - giusta sarebbe anche la condanna di Socrate perché appunto approvata da una tale maggioranza.

I filosofi, al contrario, dispongono della conoscenza oggettiva e assoluta degli immutabili enti ideali, come appunto «il bello in sé», «il giusto in sé» (cioè le idee di bello e di giusto). Va tenuto presente che il modo di esistenza delle idee non può esser concepito, in Platone, come quello di «cose» a fianco delle altre «cose», nonostante qualche possibile equivoco (l'idea di cavallo non è un cavallo eterno simile per il resto agli altri cavalli). Le idee sono dotate di esistenza autonoma perché esse non dipendono dal fatto di venire conosciute, cioè sono pensabili ma non meri oggetto di pensiero (l'idea di triangolo esisterebbe anche se nessuno la conoscesse o la pensasse); questa proprietà è necessaria anche in relazione al valore di norme assolute rivestito dalle idee. Se la loro esistenza dipendesse dal modo in cui vengono pensate, potrebbe esistere una geometria in cui la somma degli angoli del triangolo è diversa da 180° (il che per Platone è assurdo), o una società in cui la norma di giustizia è ad esempio quella proposta da Trasimaco.

Ma questa esistenza oggettiva è, appunto, diversa da quella delle «cose». L'idea è in sostanza un nucleo di significato univoco, permanente e trasparente: la giustizia è quell'ente la cui definizione è «fare le cose proprie», e che si può convertire senza alcun residuo nella propria definizione (mentre ogni cosa o azione definibile come 'giusta' è in sé diversa dalla definizione, perché dire che «Socrate è giusto» significa che la sua condotta si ispira alla norma di giustizia, ma tuttavia Socrate non è identico alla giustizia, e potrebbe in altre circostanze risultare ingiusto).

La conoscenza propria della filosofia consiste dunque nel controllo di questo livello ideale di norme invariabili, di criteri che consentono di decidere in ogni circostanza che cosa è il giusto, il vero, il bello e così via. Dunque, chiede Platone all'inizio del libro VI, «poiché filosofi sono coloro che riescono ad arrivare a ciò che permane invariabilmente costante, mentre coloro che non ci riescono, ma si perdono nella molteplicità del variabile non sono filosofi, a chi spetterà la guida della città?» (484 b). La risposta è ovvia: solo chi possiede un sapere normativo relativo alle nozioni

fondamentali che devono orientare l'esistenza privata e pubblica, come quella di giustizia, può legittimamente aspirare al governo della comunità. Perciò l'avvento al potere dei filosofi libererà finalmente la città dal dominio di chi persegue concezioni soggettive e arbitrarie, o demagogiche, della giustizia e del bene comune, e ne garantirà quell'equilibrio armonico, quella gerarchia esente da conflitti, che i libri IV e V avevano descritto.

Il sapere normativo dei filosofi deve tuttavia disporre, secondo Platone, di un fondamento ulteriore e definitivo, la cui discussione costituisce uno dei maggiori problemi affrontati nel libro VI. Si tratta del «massimo oggetto di conoscenza» (505 a) per i filosofi, ma in un certo senso anche del più enigmatico: l'idea del Bene.

L'approccio alla discussione è di tipo quasi-analitico. Ciò che rende ogni cosa desiderabile è il suo essere «buona» (cioè perfetta, utile, dotata di valore). Ora, così come il rapporto con l'idea di giustizia è ciò che rende cose e condotte «giuste», è il rapporto con l'idea del Bene (letteralmente «il buono», *to agathon*) a rendere «buone» le cose e le stesse idee; per esempio, la giustizia stessa è buona, quindi desiderabile, in quanto è in rapporto con l'idea del Bene. Questa è, in altri termini, il fondamento di ogni valore, la norma e il criterio assoluti che consentono di valutare come buone cose, condotte e idee. Perciò chi si candida a governare in vista del bene comune, deve soprattutto conoscere questa norma e questo criterio, alla cui luce operare le scelte e prendere le decisioni capaci di orientare la vita individuale e collettiva verso il «bene».

È dunque compito teorico primario il fornire una soddisfacente definizione di questa «idea» fondamentale, nel modo in cui si è proceduto per la giustizia; ma, di fronte a una precisa richiesta di Glaucone in questo senso (506 e), Socrate si mostra reticente, e dichiara di non essere «per ora» in grado di assolvere a un simile compito, preferendo perciò limitarsi a esporre una descrizione non teorica, ma solo metaforica del Bene. Le ragioni di questo diniego socratico sono oggetto, com'è naturale, di un vasto dibattito esegetico. Da un lato, gli interpreti oralistico-esoterici di Platone ritengono che la definizione dell'idea del Bene, come in genearle dei massimi

principi della filosofia, non possa venire comunicata tramite il mezzo inadeguato della scrittura, e debba perciò venire trasmessa dall'insegnamento orale nell'ambito della cerchia chiusa del maestro e dei suoi allievi. Grazie alle testimonianze indirette relative a questo insegnamento, è possibile giungere alla conclusione che il Bene va identificato con l'Uno, il principio di unità e di ordine della realtà (secondo altre interpretazioni, questo principio sarebbe piuttosto costituito dall'Essere). Si è d'altro lato sostenuto che l'incapacità socratica di offrire una compiuta definizione del Bene è di carattere transitorio: la questione viene lasciata aperta in attesa di ulteriori ricerche teoriche (in effetti, il *Filebo* offre una definizione del Bene in termini di misura e armonia, assai più concettualmente precisa e controllabile). Si può infine pensare che il Bene non sia in linea di principio definibile alla stregua delle altre idee proprio per la sua condizione di principio e fondamento ultimo, che eccede sia il livello dell'essere delle idee sia la loro forma epistemica di conoscenza. In tal caso, la reticenza di Socrate indicherebbe che il bene non è comprensibile in se stesso perché non è un oggetto suscettibile di una descrizione appunto oggettiva, ma soltanto nei suoi effetti, nella sua capacità di conferire valore. Il conflitto delle interpretazioni va proiettato, comunque, sullo sfondo del tessuto metaforico tracciato da Socrate come alternativa alla definizione positiva dell'idea del Bene.

Il Bene è dunque paragonabile al sole: «ciò che nel mondo intellegibile è il bene rispetto al pensiero e agli oggetti pensabili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili» (508 c). La luce solare rende possibile la visione all'organo della vista, e visibili gli oggetti della visione. Allo stesso modo il Bene attiva la funzione del pensiero e rende pensabili i suoi oggetti (le idee). Si potrebbe dire, fin qui, che il Bene costituisce la condizione trascendentale dell'intenzione conoscitiva e del suo rapporto con gli oggetti intenzionati (se la conoscenza non fosse «buona», cioè desiderabile, non ci sarebbe né atto conoscitivo né conoscibilità dei suoi oggetti). Il Bene è dunque «causa di scienza e verità», ma, in quanto appunto ne è causa, è ancora superiore a entrambe (509 a). C'è però uno sviluppo ulteriore e decisivo: il sole conferisce agli

oggetti visibili non solo la visibilità ma la nascita e la crescita, cioè l'esistenza; allo stesso modo, «anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza (*einai*) e l'essenza (*ousia*), benché il bene non sia essenza, ma ancora superiore a essa per dignità e potenza (*dynamis)*» (509 b).

Questo passo è fonte di formidabili questioni esegetiche. Che cosa significa che il Bene è causa di esistenza ed essenza degli oggetti conoscibili, cioè delle idee? Esso va forse pensato come una sorta di divinità creatrice? ma questo non è in contraddizione con il carattere ingenerato ed eterno delle idee? Il problema può essere semplificato se si tiene presente che nel caso delle idee essenza ed esistenza coincidono: in altri termini, il loro modo di esistenza (a differenza di quello delle cose) consiste precisamente nell'essere unità stabili e univoche di significato e valore (l'esistenza dell'idea di giustizia è identica alla definizione essenziale di «fare le cose proprie»). In questo senso, il Bene 'genera' le idee in quanto le costituisce come oggetti pensabili nella loro essenza, cioè nel loro significato; la giustizia viene a essere in quanto referente oggettivo dell'intenzione conoscitiva che, indagando su che cosa sia giusto, scopre che esso consiste nel comportarsi secondo quella norma. La generazione delle idee da parte del Bene consiste dunque, secondo questa lettura, nel conferimento a esse di una validità normativa permanente, della condizione di criteri assoluti di verità e di valore; questa generazione si risolve in ultima istanza nel fondare l'esser «buone» delle idee, nel farne oggetti desiderabili dell'intenzionalità conoscitiva e dunque anche dell'azione morale.

Ma che cosa significa, a questo punto, che il Bene è «al di là dell'essenza», cioè che esso non è un'idea nello stesso modo delle altre?

L'ulteriorità del Bene rispetto alle altre idee è resa teoricamente necessaria dal fatto che esso ne è causa, principio, condizione e fondamento. In questa sua collocazione, il Bene costituisce soprattutto una «potenza» fondativa e valorizzante: il luogo di origine, e insieme il fine, lo scopo, di ogni prassi conoscitiva ed etico-politica. Non si conosce, e non si agisce moralmente, se non in quanto

conoscenza e azione sono dirette verso ciò che può essere considerato «buono» a causa della valorizzazione che dipende da un principio normativo assoluto come il Bene. Al tempo stesso, il carattere eccedente del Bene, il suo essere superiore alla scienza e all'essenza (perché è la condizione di entrambe), non lo rende «scientificamente» conoscibile al pari delle essenze (il triangolo, o la giustizia). Potremo riconoscere, nella conoscenza e nella prassi, gli effetti del Bene, ma non potremo mai rispondere, pienamente, alla domanda «che cosa è», appunto perché non è una cosa.

Tutto questo però non significa, né può in alcun modo significare, che il Bene sia del tutto inconoscibile e impensabile: esso deve anzi costituire, come si è visto, il «massimo oggetto di conoscenza» da parte dei futuri governanti, in quanto è il fondamento ultimo che legittima e orienta la loro azione. Il Bene può venire «afferrato», con un atto di intuizione razionale, dalla «potenza» (*dynamis*) della dialettica (511 b): una «potenza» che regge il percorso del lavoro filosofico, e che costituisce l'equivalente e la prosecuzione, nell'ambito della soggettività umana, della oggettiva «potenza» del Bene stesso. La questione del Bene ha così spostato l'asse argomentativo del dialogo in direzione appunto della dialettica: quella forma di sapere che è eminentemente filosofica e di cui i filosofi, attuali e futuri, devono disporre se aspirano a esercitare un potere «buono».

## 2.6. *La dialettica, le scienze, i filosofi*

La dialettica (letteralmente «tecnica della discussione», *dialegesthai*) era un procedimento argomentativo tipico di Socrate e del suo gruppo, sostanzialmente destinato alla confutazione razionale delle opinioni comuni mediante la denuncia della loro contraddittorietà intrinseca, e ad aprire quindi la via per una ricerca più radicale e rigorosa. Carattere proprio della dialettica era dunque il suo operare al livello delle opinioni e delle loro espressioni linguistiche, in

modo prevalentemente critico-confutatorio: questa forma della dialettica è mostrata in azione in tutti i dialoghi ‘socratici’ di Platone, ed è ancora ben presente, come si è visto, nel I libro della *Repubblica.* Facendone la forma suprema del pensiero filosofico, Platone opera invece, nei libri centrali della *Repubblica*, una profonda rielaborazione della natura e dell’ambito del procedimento dialettico. Innanzitutto, esso si sposta dall’ambito della confutazione delle opinioni comuni a quello della critica delle teorie scientifiche; in secondo luogo, la destinazione del procedimento dialettico diventa costruttiva, cioè intesa alla produzione di un sapere positivo fondato sulla idea del Bene; infine, all’ambito discorsivo proprio della dialettica socratica si accosta, senza sostituirlo del tutto, quello della conoscenza intuitiva, il cui modello è costituito dall’atto extra-linguistico della visione.

Alla fine del libro VI (509 d sgg.), Platone descrive questa ricollocazione del sapere dialettico nell’ambito dell’articolazione complessiva dei livelli della realtà e delle rispettive forme di conoscenza.

Viene immaginata una linea, divisa in segmenti di lunghezze inuguali e proporzionali tra loro. La prima partizione della linea separa l’ambito della realtà «visibile» (cioè empirica) da quello della realtà «pensabile» (cioè ideale). Al primo corrisponde il tipo di conoscenza mutevole e imperfetta che ci è nota come «opinione», al secondo la conoscenza stabile e compiuta denominata «scienza». Entrambe le sezioni sono a loro volta divise in due segmenti. Il primo segmento della prima sezione include le «copie» degli oggetti empirici: ombre, riflessi, ma anche «imitazioni» come quelle proprie delle arti figurative. Si tratta dunque di «immagini», dotate di un minimo livello di consistenza ontologica; altrettanto epistemologicamente debole è la rispettiva forma di conoscenza, detta «immaginazione» (nel libro X, su questa base verrà pronunciata la condanna del valore conoscitivo di tutte le arti «imitative», dalla poesia alla pittura).

Il secondo segmento comprende gli oggetti naturali stessi, di cui le immagini sono copie. La forma di conoscenza opinativa che vi corrisponde è detta «credenza» (*pistis*): essa indica la fiducia

spontanea e ingenua che in questi oggetti consista la vera e unica realtà.

Il primo segmento della seconda sezione include gli enti matematici, che sono in qualche modo «copie» delle idee (il triangolo disegnato riproduce, imperfettamente, l'idea di triangolo); il secondo segmento infine consta degli enti noetici perfetti, le idee. La forma di conoscenza relativa agli enti matematici è definita «pensiero dianoetico», cioè dimostrativo-discorsivo; quella che si riferisce alle idee è invece chiamata *noesis*, pensiero puro, con una forte componente intuitiva metaforizzata dall'atto della visione, ed è propria della dialettica.

Le scienze di tipo matematico sono le uniche a poter venire chiamate propriamente tali, perché vertono su enti non empirici, e quindi i loro enunciati possono godere di stabilità e universalità. Tuttavia, esse sono radicalmente inferiori al sapere dialettico per una doppia debolezza epistemologica. La prima consiste nel fatto che le matematiche, per dimostrare i loro teoremi, non possono fare a meno di rappresentare visivamente i loro oggetti (si pensi alla funzione del disegno nella dimostrazione del teorema di Pitagora): per questo aspetto, pur trattandosi di saperi razionali, esse confinano con le opinioni relative all'empirico. La seconda debolezza è più grave. Le matematiche, e in particolare la geometria, devono ricorrere a un insieme di ipotesi (o postulati) indimostrabili; la dimostrazione dei teoremi risulta dunque infondata, o fondata soltanto sulla convenzione che riconosce come vere le ipotesi. La struttura assiomatico-deduttiva del sapere matematico è in se stessa corretta e inevitabile, ma ne segna l'inferiorità epistemica rispetto alla dialettica, il cui movimento non è discendente, a partire dalle ipotesi, bensì ascendente.

> Per secondo segmento del pensabile io intendo quello cui la ragione perviene, con la potenza della dialettica, considerando le ipotesi non princìpi ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di partenza per arrivare a ciò che non è ipotetico, al principio del tutto; e, dopo averlo afferrato, ridiscende attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discende alla conclusione senza ricorrere affatto a nulla di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee verso le idee; e nelle idee termina tutto il percorso (511 b-c).

Questo passo è naturalmente ricco di problemi esegetici. Il carattere puramente noetico-ideale della dialettica, e il suo far presa su di un fondamento assoluto, da cui derivare tutto il sapere, sembrano

più proclamati che analiticamente descritti, com'è del resto puntualmente segnalato dalla perplessità di Glaucone (511 c). In primo luogo, come va inteso il fondamento non ipotetico «principio del tutto»? La maggior parte degli interpreti, probabilmente a ragione, lo identifica con l'idea del Bene, che non è tuttavia esplicitamente menzionata. E, in ogni caso, come giungere all'idea del Bene a partire dagli assiomi matematici, e soprattutto come derivare da essa, per via teorematica, i fondamenti di tutte le scienze? È più agevole pensare che la «potenza della dialettica» possa - secondo un'esigenza più volte ribadita - «dar conto» (*logon didonai*) del sapere scientifico in due direzioni. La prima, di ordine epistemologico, consisterebbe in un controllo della razionalità delle sue procedure, e in una critica dei residui empirici che vi sono comunque presenti. La seconda, di ordine etico, consisterebbe nel mettere in luce il senso del sapere teorico, cioè il suo valore nei riguardi della riorganizzazione della vita individuale e collettiva: in questa seconda direzione, sarebbe più facilmente comprensibile perché la dialettica possa pretendere di derivare i fondamenti - cioè il senso - delle scienze da una norma di valore com'è l'idea del Bene.

Si tratta in ogni caso più della delineazione di un compito del sapere dialettico, di un suo progetto di costruzione, che di una definizione teoricamente compiuta. Questo è perfettamente chiaro a Platone, che infatti si accinge a costruire, nel libro VII, un intero *curriculum* di formazione del dialettico, tale da prepararlo alla nuova scienza che gli compete. Non è possibile non rilevare, a questo proposito, gli effetti di una sorta di deriva argomentativa. La legittimazione dei filosofi all'esercizio del potere dipendeva dalla loro conoscenza del principio normativo supremo, l'idea del Bene. Ma per raggiungere questa conoscenza non è certo sufficiente la formazione prevalentemente ginnastica e musicale degli *archontes*, quale era descritta nei libri II e III: l'insufficienza di quel tipo di educazione per la nuova figura dei filosofi-re è chiaramente denunciata da Platone (521 d-e). Una volta costituita la nuova città (grazie alla presa del potere da parte dei filosofi 'attuali'), essa dovrà dunque organizzare un programma educativo finalizzato alla formazione dialettica, che a sua volta è la condizione della comprensione del Bene,

necessaria alla nuova forma di governo. Questo nuovo programma, però, avrà la conseguenza paradossale di formare, come vedremo, non tanto degli *archontes* quanto dei filosofi interamente dediti agli studi teorici e perciò riluttanti di fronte a quell'impegno politico che costituiva lo scopo della loro educazione.

Su questo problema si tornerà naturalmente più avanti. Il programma di formazione alla dialettica riprende intanto, e rielabora, i temi della valutazione critica delle scienze matematiche abbozzati nella metafora della linea. Il futuro dialettico dovrà attraversare l'intero campo del sapere matematico perché questo è comunque utile a preparare quel progressivo distacco dall'empirico e dai modi di conoscenza che vi sono connessi che costituisce la condizione necessaria per una forma di conoscenza puramente noetico-ideale quale è appunto la dialettica.

Nel suo *iter* formativo, il futuro dialettico apprenderà dunque, in sequenza, l'aritmetica o teoria dei numeri, la geometria piana, la geometria solida, l'astronomia, la teoria armonica (la logica della sequenza consiste nella successione dalla unità/punto alla superficie, al solido, al solido in movimento cui vengono ridotti gli astri, agli accordi matematici puri in cui pitagoricamente viene fatta consistere l'armonia musicale).

Ma, per essere utili alla formazione del dialettico, ed epistemologicamente legittimate in se stesse, queste discipline devono accettare una profonda riforma in senso anti-empiristico della loro attuale, pre-dialettica, configurazione. L'aritmetica dovrà quindi trasformarsi da tecnica commerciale di calcolo in teoria delle proprietà pure dell'unità e dei numeri che ne derivano. La geometria dovrà evitare per quanto possibile i procedimenti dimostrativi basati sull'impiego di strumenti grafici e di manipolazioni manuali delle figure. Quanto all'astronomia, essa deve ridurre al minimo l'osservazione empirica dei moti degli astri. Da questa osservazione deriverà i suoi problemi (che nascono dalla irregolarità apparente dei movimenti astrali), per poi risolverli ricorrendo alla costruzione di modelli geometrici capaci di mostrare come quelle irregolarità siano razionalmente riducibili a orbite perfettamente circolari e uniformi, quali si convegono all'ordine perfetto dei cieli. Deriverà di

qui il programma di «salvare i fenomeni», cioè di giustificarli sulla base di modelli matematici razionalmente soddisfacenti, che sarebbe stato fatto proprio dagli astronomi di ispirazione platonica. Quanto alla musica, essa non potrà risolversi nell'indagine sulle proprietà acustiche degli strumenti musicali (a esempio sulle vibrazioni e la lunghezza delle corde), ma dovrà studiare gli accordi musicali in sé, costituendosi come teoria matematica dell'armonia.

L'attraversamento di questo complesso percorso, che è contemporaneamente di formazione scientifica e di critica epistemologica, non è comunque se non il proemio rispetto alla canzone vera e propria, cioè il sapere dialettico. Di esso, Glaucone richiede una definizione metodicamente precisa, secondo il modello seguito a proposito delle scienze matematiche: «Di' dunque quale è il modo della capacità dialettica, in quali specie si distingue e quali sono i suoi metodi» (532 d-e).

Come già a proposito del Bene, Socrate si mostra reticente di fronte a questa richiesta di Glaucone, sia perché il suo interlocutore non sarebbe in grado di comprenderlo a fondo, sia per l'incertezza delle sue stesse opinioni in proposito (533 a). Questa reticenza può venire variamente spiegata. E possibile che Platone ritenesse il contesto prevalentemente etico-politico della *Repubblica* inadeguato a un approfondimento teorico del tema della dialettica, quale sarebbe stato tentato, ad esempio, in un dialogo come il *Sofista.* Gli interpreti di indirizzo oralistico-esoterico ritengono invece che sia la situazione della scrittura dialogica a impedire di rivelare la natura ultima della dialettica (la quale consisterebbe, secondo le testimonianze indirette, in una teoria della genesi del mondo a partire da due elementi primi, l'Uno-Bene, principio di ordine e di valore, e la Diade, principio di molteplicità e disordine). Si può infine pensare che la connessione della dialettica con il Bene ne renda lo statuto epistemologico altrettanto problematico quanto lo è quello ontologico del suo oggetto. In altri termini, la dialettica non potrebbe costituirsi come una scienza 'positiva', ma solo come l'esercizio di una «potenza», di un lavoro di interpretazione e di costruzione progressiva, perché il Bene non ha la natura oggettuale chiaramente definibile che è propria delle idee (collocandosi, come si ricorderà, «al di là

dell’essenza»). La supremazia della dialettica sulle altre scienze comporterebbe così, per contro, una più incerta definibilità metodologica ed epistemologica.

In effetti, Platone descrive alcune delle modalità essenziali del lavoro dialettico, anche se ne rifiuta una definizione esauriente ed esplicita.

*a*) La dialettica è un percorso (*methodos*) che procede «verso il principio», eliminando via via le ipotesi delle singole scienze (533 c); *b*) «dialettico è colui che afferra la ragione (*logos*) dell’essenza (*ousia*) di ogni singola cosa» (534 b); *c*) non è dialettico «chi non sa delimitare razionalmente l’idea del bene, isolandola da tutto il resto, e, come in battaglia, superando ogni confutazione e sforzandosi di argomentare non secondo l’opinione, ma secondo l’essenza, attraversa queste difficoltà con la saldezza della ragione»; costui «non conosce né il bene in sé né alcun altro bene» (534 b-c).

Il compito della dialettica risulta sommariamente, ma abbastanza chiaramente, delineato da questi tratti. In un suo versante, si tratta di un lavoro di critica fondazionale alle scienze, che tende a fornire loro sia un più adeguato fondamento di verità e di senso (coincidenti nel principio del Bene), sia una visione sinottica e integrata al di là del loro inevitabile specialismo (537 c). In un altro versante, la dialettica è in grado di rendere il *logos*, la ragione e il senso discorsivamente esprimibili, di ogni idea, cioè di offrire e argomentare una descrizione delle norme permanenti di verità e di valore. Infine, il compito della dialettica è di giungere a quel «limite estremo del pensabile» (532 b) dove è collocata l’idea del Bene. A questa essa perviene in primo luogo per via critico-negativa, «togliendo» il bene dal resto del reale, cioè mostrando come nessuna cosa o azione o idea possa identificarsi con il bene in sé o esaurirlo; una volta «portato fuori» dalle cose il bene, lo si può afferrare con un atto di intuizione pura (*noesis*, 532 b), e affrontare poi la sfida della discussione sia per negare le false identificazioni del bene, sia per argomentare la sua corretta predicabilità laddove esso sia effettivamente riferibile a cose e condotte. In tutto questo passo, risulta chiara la tensione che si istituisce fra una concezione, di stampo socratico, della dialettica come tecnica discorsiva dell’argomentazione e della confutazione (ancora in

534 d essa è conclusivamente descritta come la capacità «di interrogare e di rispondere nel modo più scientifico»), e un suo sviluppo in direzione noetico-intuitiva, destinato all'apprensione del Bene. Questa tensione è strutturalmente connessa allo statuto dell'oggetto ultimo della dialettica: come fondamento e principio assoluto di verità e di valore, esso è posto oltre il livello della scienza e delle idee, quindi la sua conoscenza non può necessariamente avere la stessa modalità 'scientifica' (linguistica e definitoria) che spetta alle idee stesse. La tensione della dialettica consiste dunque nella simultanea necessità di restare radicata nell'ambito dell'esprimibilità argomentativa e linguistica, da cui essa parte e alla quale deve comunque tornare, perché qui avvengono la comunicazione e l'interazione fra gli uomini, e di superarlo in direzione della comprensione intuitiva del fondamento (non a caso, quando Platone costruirà nel *Sofista* una metodologia 'scientifica' del procedimento dialettico, la questione del suo rapporto con il Bene uscirà del tutto dalla scena teorica del dialogo).

In ogni caso, l'aspetto preliminare del lavoro dialettico è qui presentato come quello critico-negativo, sia rispetto alla pretesa di verità assoluta delle scienze matematiche, sia rispetto alla pretesa di valore di cose e azioni: luna e l'altra vanno invece ricondotte alla necessità ulteriore, e strutturalmente problematica, di una fondazione sul principio del Bene.

In questo versante critico-negativo, Platone riconosce il pericolo di un uso irresponsabile della dialettica: esso si annida nel modo in cui viene praticata - s'intende che la polemica è rivolta contro i sofisti - e insegnata a persone troppo giovani e immature. Nel descrivere questo rischio della dialettica, Platone ricorre a una metafora efficace (538 a sgg.). Si immagini un giovane che vive presso genitori adottivi senza saperlo. Se gli si rivela troppo presto questa sua condizione, prima che egli sia abbastanza maturo per trovare da sé la sua strada nella vita, rifiuterà la guida dei genitori ma finirà per perdersi in balia di cattive compagnie e di cattivi educatori. Allo stesso modo, la formidabile potenza critica della dialettica può dissolvere i valori e i saperi tradizionali; ma se non si è in grado di sostituirli con altri, meglio fondati, si finirà inevitabilmente in preda dello scetticismo e del

nichilismo morale che è proprio del più devastante insegnamento sofistico.

A differenza dell'uso attuale, l'insegnamento della dialettica andrà dunque rivolto a persone che abbiano raggiunto i trent'anni e si siano dimostrate intellettualmente e moralmente mature; soltanto allora esse potranno imboccare la difficile via costruttiva e fondativa della dialettica, superando il suo pur necessario momento critico-negativo.

## 2.7. *La politica nella caverna*

Il programma educativo dei libri II e III aveva dato luogo alla formazione di un ceto politico-militare di governo, i *phylakes* della nuova città. Quello del libro VII, che si presenta come uno sviluppo e un approfondimento del primo, porta viceversa alla formazione di un gruppo di filosofi di professione, i dialettici. L'educazione di questi ultimi è tutta rivolta a preparare una 'conversione' della loro anima dal mondo empirico verso la pura conoscenza delle strutture ideali e del loro principio, il Bene.

Con una conseguenza paradossale: i nuovi filosofi, formati nella dedizione all'attività teorica e alla vita speculativa, non vorranno in alcun modo tornare a quei compiti di governo che costituivano il fine ultimo della loro educazione pubblica, convinti come sono di «abitare ancora da vivi nelle isole dei beati» (519 c).

In realtà, questo paradosso rischia di aprire una breccia nell'intero edificio della *Repubblica*, con il suo sforzo di ridurre a una sintesi riforma politica, ricostruzione del sapere scientifico, conoscenza dialettica del Bene. La necessità di un governo filosofico, fondato sulla idea del Bene, e il comprensibile rifiuto dei filosofi a governare, sono un sintomo della difficoltà di questo progetto sintetico. Esso rischia di scindersi nella professionalizzazione della politica, da un lato, e in quella della filosofia dall'altro, con la conseguente istituzione non della città, ma della scuola dei filosofi: una scissione che

Aristotele avrebbe resa istituzionale, considerandola non solo inevitabile, ma anche opportuna.

L'ambizione platonica è tuttavia diversa; per comprenderla, si deve tornare alla celebre allegoria della caverna, con la quale si apre il libro VII.

La condizione umana vi è rappresentata come quella di prigionieri legati ai loro sedili in modo che possono rivolgere lo sguardo soltanto verso il fondo di una caverna. Alle loro spalle, dietro un muretto, passano uomini che reggono statuine in modo che queste sporgano oltre il bordo del muro; un fuoco, posto dietro di loro, proietta sul fondo della caverna le ombre delle statuette. I prigionieri non hanno dunque alcuna conoscenza del mondo se non quella di queste ombre, in cui essi credono (si ricordi la credenza, *pistis*, di cui si parlava nella metafora della linea) che consista l'intera realtà. Essi anzi sviluppano un sapere intorno alle ombre, prevedendo la successione della loro comparsa: è questa l'immagine delle conoscenze empiriche cui gli uomini sono di solito costretti a limitarsi (si pensi ad esempio alle previsioni proprie della medicina sul decorso delle malattie, o a quelle dei fenomeni meteorologici, o degli eventi politici).

Immaginiamo ora che un prigioniero - il filosofo - riesca a evadere dalla caverna e a raggiungere il mondo 'vero' (quello del pensiero). Il suo sguardo, abbagliato dalla luce, si fermerà dapprima sui riflessi delle cose negli specchi d'acqua (gli oggetti matematici del terzo segmento della linea); si alzerà poi verso le cose stesse (le idee), e infine verso il sole che le illumina (il Bene).

Supponiamo a questo punto che il prigioniero liberato voglia tornare nella caverna e informare i suoi compagni di prigionia che la realtà in cui essi credono di vivere è solo illusoria e succedanea di quella autentica. In primo luogo accadrà che i suoi occhi stentino a riabituarsi al buio, e che egli si muova goffamente nella caverna (come accade al filosofo nella politica attuale, dominata dai demagoghi). Ciò che è peggio, nessuno vorrà credere al suo messaggio, troppo devastante per la forma di vita divenuta abituale per i prigionieri, e questi, invece di lasciarsene liberare, preferiranno addirittura afferrarlo e ucciderlo (517 a): c'è ancora qui, probabilmente, una allusione alla sorte tragica di Socrate.

Oltre a questa consapevolezza del rischio anche mortale che il filosofo corre nel mondo degli uomini, l'allegoria veicola due significati fondamentali. Il primo consiste nel valore di liberazione posseduto dalla conoscenza vera: liberazione dai falsi saperi, dalla credenza in valori infondati, dall'accettazione di norme erronee, che incatenano gli uomini all'ignoranza, all'inconsapevolezza, all'arbitrio di poteri ingiusti. Il secondo indica invece il compito del filosofo, che ha acquisito un punto di vista sufficiente a criticare quei saperi, quei valori, quel potere: il suo dovere è di tornare nella caverna e liberarne i prigionieri, quali che siano i pericoli da correre.

È per questo che la città dovrà esortare i filosofi, una volta compiuta la loro formazione, ad abbandonare sia pure provvisoriamente i sublimi piaceri del puro pensiero teorico e a «voler ridiscendere presso quei prigionieri partecipando alle fatiche e alle cariche del loro mondo, quale che ne sia l'importanza» (519 d). La città convincerà dunque i filosofi - o li costringerà con la sua pressione persuasiva - a tornare alla politica dicendo loro che devono in questo modo ricompensare l'investimento pubblico che essa ha dedicato alla loro formazione; e che in ogni caso è anche per loro più conveniente governare, per quanto non lo desiderino, piuttosto che essere governati da uomini peggiori e ingiusti.

A trentacinque anni, i giovani filosofi «dovranno dunque ridiscendere in quella caverna ed essere forzati ad assumere i comandi militari e tutte le cariche pubbliche che toccano a persone giovani» (539 e). A cinquant'anni, i migliori tra questi filosofi saranno finalmente lasciati liberi di dedicarsi alla comprensione dialettica e alla contemplazione del Bene;

> dopo aver veduto il bene in sé, lo useranno come un modello per dare ordine, ciascuno a turno, alla città ed ai singoli cittadini e a se stessi; passeranno la maggior parte del tempo immersi nella filosofia, ma, quando venga il loro turno, dovranno affrontare i compiti della vita politica e governare ciascuno per il bene della città […]. E così, avendo via via educato altri a propria somiglianza e avendoli lasciati al proprio posto come guardiani della città, andranno ad abitare nelle isole dei beati (540 a-b).

Platone cerca in questo modo di saldare la frattura che la preparazione filosofica dei nuovi governanti aveva aperto divaricando l'esercizio della dialettica da quello della politica.

Non tutti i problemi appaiono tuttavia chiariti. Nel libro IV, la *kallipolis* della *Repubblica* appariva governata da un ceto politicomilitare, la cui formazione (non specificamente filosofica) era il risultato di un impegno collettivo della *polis.* Ma come avviare questo programma di costruzione di un nuovo gruppo dirigente? Il libro V aveva chiarito che occorreva un mutamento istantaneo, dovuto alla presa del potere da parte dei veri filosofi già presenti nella vecchia città, o alla conversione alla filosofia degli attuali governanti (Platone nulla dice della formazione di questi filosofi, ma si può intendere che si tratti di persone preparate all'interno di un'istituzione privata come l'Accademia). Il programma educativo varato da questo nuovo governo non è però quello descritto per gli *archontes* del libro IV (i quali, tra l'altro, non mostravano alcuna riluttanza a svolgere il loro compito di governo), bensì un complesso progetto di formazione filosofica. Che relazione passa fra quegli *archontes* e questi filosofi che verranno in qualche modo costretti ad assumere il governo dai trentacinque ai cinquant'anni, e poi ancora a turno? Si deve pensare che i secondi siano una più adeguata ridefinizione dei primi; ma in tal caso perché la *Repubblica* dovrebbe percorrere questo movimento a spirale? Oppure gli *archontes* rappresentano un ceto di governo 'normale', destinato a coesistere con una sorta di 'supervisione' filosofica? Nonostante ogni sforzo platonico, i libri VI e VII non rappresentano forse una fuga in direzione del pensiero teorico puro e della scuola filosofica, rispetto all'ambito prevalentemente eticopolitico dei libri I-V?

È indubbio, alla luce di queste incertezze, che la *Repubblica* non possa venire considerata come un compatto trattato di filosofia politica e di tecnica del governo. È altrettanto certo, però, che in essa non si dimentica mai che la filosofia e il sapere teorico hanno in sé la possibilità, e il compito, di una liberazione degli uomini non solo in senso conoscitivo ma anche etico e politico. Questo nesso fra conoscenza, liberazione e giustizia non viene mai meno in tutto il dialogo, nonostante le oscillazioni e le derive presentate dal suo movimento argomentativo. Esse sono del resto almeno in parte rese necessarie proprio da questo nesso e dalla decisione teorica fondamentale che vi si esprime. Fondare al tempo stesso l'etica, la

politica e la scienza su di un principio come l'idea del Bene implica un difficile sforzo di saldatura fra teoria e prassi, in seguito al quale la più alta disciplina teorica, la dialettica, è immediatamente chiamata anche a governare l'esistenza etico-politica degli uomini e della loro società. La difficile tenuta di questo rapporto tra verità e valore, teoria e azione, dialettica e politica decide, in ultima istanza, del successo o del fallimento dell'impresa che Platone ha tentato nella *Repubblica.*

# 3. LA VICENDA DELLA CITTÀ E IL MITO DELL'ANIMA (LIBRI VIII-X)

## 3.1. *La degenerazione delle costituzioni e delle forme di vita*

Dopo la lunga digressione dei libri V-VII, che aveva condotto dal governo dei filosofi alla discussione sull'idea del Bene e alla delineazione della dialettica, all'inizio del libro VIII Socrate torna finalmente al programma enunciato alla fine del libro IV: la descrizione delle forme politiche ingiuste e dei corrispondenti tipi di uomo. Lo scopo ultimo è quello di rispondere alla sfida di Trasimaco, cioè di dimostrare che la giustizia nella città e nell'individuo rende la loro vita assai più felice di quella delle comunità e degli uomini ingiusti.

Riprendendo, con qualche significativa variante, la classificazione tradizionale delle costituzioni, ne vengono individuati cinque tipi principali: l'aristocrazia, o governo dei migliori, è la sola forma politica giusta, e così l'uomo che vi si conforma. Gli altri quattro tipi sono la «timocrazia», un termine coniato da Platone, che indica una città orientata alla fama, alla gloria, alla vittoria militare (ne sono esempi storici le costituzioni spartana e cretese); l'oligarchia, dove predomina la ricchezza; la democrazia; la tirannide. A esse corrispondono l'uomo timocratico, oligarchico, democratico e tirannico (545 a sgg.).

Ma quella che Platone si accinge a descrivere non è una tassonomia statica delle forme di costituzione e di vita. Egli traccia invece una fenomenologia genetica, che intende mostrare il processo degenerativo continuo e necessario che porta dalla dissoluzione della costituzione migliore, l'aristocrazia, fino al tipo di città e di uomo in assoluto peggiori, quelli tirannici.

Il senso di questo processo è certamente indicativo del pessimismo platonico circa la storia. Invece di tracciare un movimento ascendente che conduca dalle costituzioni peggiori verso quella migliore, Platone preferisce immaginare che quest'ultima sia stata effettivamente instaurata, per mostrare come nel contesto del tempo e della storia anch'essa non possa godere di alcuna stabilità, a causa degli inevitabili effetti deformanti che questa dimensione, e la fragilità intrinseca della natura umana, inducono nelle forme politiche.

La discordia, la *stasis* mineranno dunque, nonostante ogni sforzo contrario, l'unità del gruppo dirigente della *kallipolis*. Platone ne offre una spiegazione elaborata e dichiaratamente scherzosa (545 e): i governanti finiranno per sbagliare i conti a proposito del numero aureo che deve regolare i tempi e i modi delle unioni nuziali fra i *phylakes*, e questo errore produrrà la nascita di individui inadatti al governo. Il significato dello scherzo è molto chiaro: un modello ideale, ispirato a una legalità scientifica, non può avere per sempre ragione della strutturale mutevolezza e instabilità dell'ambiente spazio-temporale cui viene sovraimposto; prima o poi, quest'ultimo finisce per riprendere il sopravvento nella storia.

Il primo e devastante errore, compiuto in seguito alla ricomparsa della discordia fra i membri del gruppo dirigente, consiste in un ritorno alla privatizzazione dei beni e della famiglia: «giungono a un compromesso: si spartiscono terreni e case, li riducono a possessi privati, rendono schiavo chi prima custodivano come libero» (547 c). La nuova società reca tuttavia un'impronta abbastanza profonda della città virtuosa, perché in essa non sia la brama di ricchezze a prevalere, bensì il desiderio di prestigio, l'ambizione personale per gli onori e la fama. Essa sostituirà dunque il potere filosofico con quello militare, e «impiegherà tutto il tempo nel fare la guerra» (547 e sg.), perché questo è l'ambito più propizio per conseguire la gloria ambita. Parallelamente, l'uomo timocratico concede il potere nella sua anima non alla ragione ma al principio ambizioso, collerico e vendicativo, dello *thymos*. Il giovane timocratico si forma spesso, scrive Platone, sotto l'influsso dei lamenti della madre «perché il proprio marito non è magistrato, cosa che la pone in condizioni di inferiorità rispetto alle altre donne […]. La sente crucciarsi e dirgli che suo padre non è virile

ed è troppo remissivo» (549 d-e). Di qui dunque lo spirito di vendetta e di autoaffermazione, a scapito degli equilibri comunitari, che è proprio dell'ambizioso giovane timocratico. La ristabilita privatezza dei rapporti familiari lavora così come un tarlo che rovina le fondamenta dell'antica *kallipolis.*

Ma anche la condizione timocratica è instabile. Il suo fattore di dissoluzione consiste nell'esistenza di ricchezze private, che spinge a un loro accumulo sempre maggiore in dispregio delle leggi e degli equilibri sociali. «Quindi, anziché uomini ambiziosi di affermarsi e di ricevere onori, finiscono col diventare affaristi e avari; e colmano di lodi, ammirano e portano alle cariche pubbliche il ricco, mentre disprezzano il povero» (551 a). Nasce di conseguenza l'oligarchia, il regime in cui «i ricchi governano, mentre i poveri non possono partecipare del potere» (550 c: va notato che secondo Platone l'attuale costituzione spartana è in effetti sulla via della degenerazione della timocrazia in oligarchia).

Il potere dei ricchi è necessariamente violento: «ottengono questi risultati con la violenza, ricorrendo alle armi, o anche, prima di giungere a questo, mettono in vigore tale costituzione con l'intimidazione» (551 b). Il perpetuo conflitto sociale che si apre fra ricchi e poveri diventa così il fattore primario di instabilità del regime oligarchico.

Quanto al tipo di uomo che vi corrisponde, egli detesta ogni forma di impegno pubblico, che rischia di far trascurare o di compromettere l'accrescimento del suo patrimonio. Nella sua anima, la guida della condotta viene assunta dalla terza parte dell'anima, l'*epithymetikon*, che tuttavia per così dire si concentra sul solo desiderio di ricchezza. Le altre due parti, quella razionale e quella collerica, le vengono asservite, in funzione puramente strumentale: «alla prima non lascia calcolare né studiare se non il modo di accrescere i capitali, alla seconda non permette di ammirare né di onorare se non la ricchezza e i ricchi» (553 d). Il ritorno della proprietà privata celebra dunque il suo trionfo nel regime e nell'uomo oligarchici, e al tempo stesso ne prepara la crisi inevitabile.

Il regime oligarchico determina infatti l'impoverimento di gran parte della popolazione, e approfondisce così l'ostilità che contrappone

i ricchi ai poveri. Non appena questi ultimi si accorgono di non essere inferiori ai primi per valore, e anche superiori per numero, l'odio sociale esplode in una rivoluzione: «la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, uccidono alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, le cariche pubbliche, e queste vi sono per lo più assegnate col sorteggio» (557 a). È da rilevare che questa descrizione dell'origine violenta, rivoluzionaria, della democrazia non sembra riferirsi alla formazione del regime ateniese, che era stato il frutto di un processo secolare e relativamente pacifico. Platone pensa invece con tutta probabilità agli eventi traumatici accaduti nelle città greche nel corso della guerra del Peloponneso, con l'alternanza subitanea di regimi descritta con grande forza nelle *Storie* di Tucidide (emblematico, nel libro III, il racconto della guerra civile di Corcira). Va inoltre notato che Platone non ha esitazioni nell'individuare il carattere classista degli opposti regimi oligarchico e democratico, visti rispettivamente come il dominio violento dei ricchi e dei poveri.

A differenza tuttavia dell'oligarchia, la democrazia presenta tratti di grande amabilità e piacevolezza, che Platone ritrae in modo certo non soltanto ironico.

La democrazia è, in primo luogo, il regno della libertà: «non sono dunque liberi? e la città non è piena di libertà e di licenza di parola? e non vi è la possibilità di fare ciò che si vuole?» (557 b). Ognuno rifiuta qualsiasi vincolo pubblico, come degno di servi e non di uomini liberi, e non vi è del resto alcuna autorità in grado di imporre obblighi e doveri, che verrebbe considerata come oligarchica e antidemocratica.

> Non aver alcun obbligo di governare in questa città, neppure se ne sei idoneo, né di essere governato, se non lo vuoi, né di fare la guerra quando la fanno gli altri, né di mantenere la pace quando la mantengono gli altri; e ancora, se una data legge ti vieta di stare al governo o di sedere in tribunale, potere ciononostante governare e giudicare se te ne viene l'estro, tutto questo modo di vivere, a prima vista, non è meraviglioso e dolce? (558 a).

L'avversione per ogni forma di autorità dà anzi luogo, nel regime democratico, a una paradossale inversione dei ruoli sociali: «il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i giovani», «il maestro teme e adula gli scolari, e questi disprezzano i maestri e altrettanto i pedagoghi» (562 e sg.); si giunge persino al limite della parità fra

liberi e schiavi, e addirittura, aggiunge sarcasticamente Platone, fra uomini e animali.

«A quanto sembra - egli conclude - quella democratica sarà una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indifferentemente ad uguali e diseguali» (558 c).

In questo paradosso sta, secondo Platone, il carattere contraddittorio e innaturale dell'egualitarismo democratico: esso tende a rendere uguale chi per natura non lo è, a violare le gerarchie naturali di valore. Gli animali sono inferiori agli uomini, gli schiavi ai liberi, i giovani ai maestri, i figli ai padri, gli uomini meno dotati a quelli guidati dal principio razionale; chi è inferiore deve essere sottoposto all'autorità di chi è superiore, nel proprio stesso interesse, perché ha bisogno della sua guida. L'anarchia democratica abolisce e sovverte la gerarchia naturale, in cui consiste la giustizia della città e dell'anima. Per quanto piacevole, il regime democratico è quindi innaturale e ingiusto, oltre che affetto dalla peggior forma di instabilità, quella, come vedremo, che apre la via all'abbietto potere tirannico.

Nell'anima dell'uomo democratico regna, comunque, la stessa piacevole anarchia che vige nella sua città. Essa è dominata, al pari di quella dell'uomo oligarchico, dal principio del desiderio (l'*epitbymetikon*), ma non è maniacalmente dedita al solo piacere della ricchezza, bensì persegue, egualitariamente, ogni possibile soddisfazione dei suoi infiniti desideri.

L'uomo democratico caccia dalla sua anima ogni forma di controllo razionale e morale della condotta, considerandole limiti intollerabili per la pienezza della sua libertà; una volta sbarazzatosene,

> vi riconduce, in imponente corteo, risplendenti e incoronate, la tracotanza, l'anarchia, la sregolatezza e l'impudenza; e le esalta con belle parole, chiamando la tracotanza buona educazione, l'anarchia libertà, la sregolatezza magnificenza, l'impudenza coraggio (560 e).

Lo stravolgimento del senso del linguaggio in democrazia corrisponde al rovesciamento delle giuste gerarchie sociali e morali. Nasce così la sfrenata dedizione al piacere, a tutti i piaceri, che è propria dell'uomo democratico.

Egli vive giorno per giorno compiacendo il, primo desiderio che capita: ora si ubriaca e suona il flauto per poi bere acqua e dimagrire, ora fa ginnastica per poi rimanersene pigro e noncurante di tutto, ora fa

mostra di interessarsi di filosofia. Spesso si dà alla politica e si alza a dire e a fare la prima cosa che capita; e se mai invidia uomini di guerra, eccolo volgersi da questa parte, se affaristi, da quest'altra; e per la sua vita non conosce né ordine né costrizione alcuna, ma chiama dolce, libera e beata questa sua vita e la pratica sempre (561 c sg.).

Nemica com'è di ogni principio d'ordine, di ogni gerarchia naturale, questa forma di vita sociale e individuale non può non trasformarsi nel suo contrario, passando dal massimo di libertà al massimo di asservimento.

Ciò che rovina la democrazia è la sua «insaziabilità di libertà» (562 c), il suo vedere in ogni forma di governo una minaccia a questa libertà troppo amata. Accade così che il popolo, e i «fuchi» (cioè quegli individui oziosi e armati che, secondo un'insistita metafora platonica, si sviluppano in qualsiasi comunità mal governata e la insidiano), tendano sempre più a spogliare delle loro ricchezze i benestanti di tradizione oligarchica; la loro reazione fa temere al popolo che essi tramino per rovesciare la democrazia. Vista la libertà minacciata da nemici interni ed esterni temibili per la loro ricchezza, il popolo è inevitabilmente portato ad affidarsi a un protettore (il futuro tiranno), il quale a sua volta richiede e ottiene una scorta armata reclutata fra quei «fuchi» (565 d-e).

Egli sulle prime compiace il popolo, spogliando gli oligarchi per distribuirne le ricchezze:

> nei primi giorni e nei primi tempi, sorride e saluta affettuosamente chiunque incontri. Non nega forse di essere un tiranno, non fa molte promesse in privato e in pubblico, non libera dai debiti e non distribuisce le terre al popolo e ai suoi seguaci? (566 d sg.).

Ma ben presto il tiranno rivela la sua vera natura. Smessa l'apparenza del buon cane da pastore del popolo, si trasforma in un lupo spietato: deruba e riduce in servitù coloro che avrebbe dovuto proteggere, uccide chi osi resistergli. Ricorre inoltre a guerre incessanti perché il popolo continui a sentire il bisogno di un capo (566 e). Il popolo passa così «dall'ampia e inopportuna libertà democratica alla più triste e amara schiavitù» (569 c), per un rovesciamento dialettico reso inevitabile dalla debolezza dell'anarchia democratica.

È difficile dire a quali modelli storici Platone si ispiri nel delineare il suo quadro del regime tirannico. È certo all'opera una

condensazione di esperienze effettive, fra le quali probabilmente il governo ateniese dei Pisistratidi, che tuttavia era stato di fatto assai meno violento e oppressivo dell'immagine costruita da Platone, e la più recente realtà delle tirannidi di Sicilia; accanto a queste esperienze, un ruolo importante è senza dubbio giocato dall'immagine ideologica della tirannide costruita nel V secolo dalla cultura ateniese per rappresentare questo timore, un vero e proprio incubo dell'immaginario collettivo democratico.

Questa immagine gioca un ruolo ancora più importante nella rappresentazione platonica del tipo d'uomo tirannico, alla quale vengono dedicate molte memorabili pagine del libro IX.

L'uomo tirannico è naturalmente schiavo del desiderio e del piacere, ma non nella molteplicità paritaria e variabile delle loro forme come accadeva per l'incostante uomo democratico. Il tiranno è il tipo umano più degradato e più pericoloso: di conseguenza, esso sarà dominato da un'unica ossessione, quella erotica, perché l'*eros* è a sua volta il desiderio più legato alla corporeità, più devastante per gli equilibri psichici, più insaziabile. I desideri erotici sfrenati che gli altri uomini sperimentano soltanto nel sogno («unirsi sessualmente con la madre o con qualunque altra persona umana o divinità o animale», 571 c), il tiranno cerca di soddisfarli nella vita reale. Del resto, nota Platone, da sempre Eros è chiamato *tyrannos* (573 b): c'è dunque una stretta affinità tra la sfrenata violenza di questo desiderio e l'assoluta mancanza di limiti della vita tirannica. Per far fronte ai suoi desideri, il tiranno avrà bisogno di sempre più denaro; non esiterà per procurarselo di fronte a qualsiasi delitto, fino a derubare i genitori (574 a sgg.).

La descrizione del regime tirannico e della corrispondente forma di vita conclude l'analisi della dialettica del decadimento delle costituzioni, che era iniziata dalla crisi della *kallipolis* e aveva attraversato in sequenza la timocrazia, l'oligarchia e la democrazia.

Nulla indica in modo esplicito che dallo stadio tirannico di uomo e società, una qualche necessità, del tipo di quella che aveva prodotto la decadenza, apra la via per un processo di ritorno verso la costituzione e il tipo umano migliori. Si può tuttavia supporre che, se non una necessità, la tirannide offra almeno una possibilità per quel

ritorno. Certamente, la concentrazione del potere nelle mani del tiranno renderebbe più agevole avviare il processo di riforma della città, se egli potesse venir convertito alla filosofia e convinto ad accettare la guida del legislatore-filosofo: come si è visto, questa possibilità è adombrata nei libri V e VI della *Repubblica* ed esposta in modo del tutto esplicito nel IV delle *Leggi*. Ma come è pensabile la conversione filosofica di un tipo d'uomo la cui anima è dominata dalla terribile ossessione erotica?

La risposta a questa domanda non va cercata nella *Repubblica*, ma in altri dialoghi come il *Simposio* e soprattutto il *Fedro*. Qui è delineata la possibilità di una conversione della passione erotica, di una sua sublimazione che ne indirizzi le energie altrimenti devastanti in una direzione nobile e purificata. L'amante desidera la bellezza nel corpo dell'amato; ma la sua anima può venire educata a desiderare la bellezza in sé, quella che si esprime nel pensiero e nell'azione morale. L'energia erotica può trascinare sempre di nuovo l'anima verso gli abissi della corporeità, ma, se domata e messa al servizio della ragione, essa può diventare una forza imprescindibile per adempiere i compiti della stessa ragione (*eros*, secondo Platone, è connesso a *rhome*, forza).

## 3.2. La *felicità e il piacere*

Nella *Repubblica*, la descrizione della figura del tiranno interessa a Platone per dare una definitiva risposta alla provocazione di Trasimaco, ripresa nel libro II da Glaucone e Adimanto. La sfida consisteva nel dimostrare come l'uomo giusto potesse essere più felice dell'ingiusto trionfante (appunto il tiranno), e dunque come la giustizia fosse desiderabile di per se stessa, senza tener conto del riconoscimento eventuale da parte di uomini e dèi.

L'analisi del regime e dell'uomo tirannici può ora mostrare che entrambi vivono in una condizione di infelicità estrema. Apparentemente padrone di un popolo ridotto in schiavitù, il tiranno è

a sua volta schiavo delle sue paure e dei suoi desideri. Da un lato, infatti, egli teme sia la vendetta di coloro che ha ingiustamente asserviti e spogliati di beni e libertà, sia la violenza dei «fuchi» di cui si è circondato per dominare il suo popolo.

D'altro lato, preda com'è di desideri insaziabili, il tiranno non può mai godere della loro soddisfazione. Dunque, conclude Platone,

> è vero che chi è realmente tiranno è realmente schiavo: obbligato ai maggiori incensamenti e servilismi, adulatore dei peggiori individui; e a chi sappia considerarne l'anima intera, egli appare totalmente insoddisfatto nei suoi desideri, tutto dominato da infiniti bisogni, povero veramente, pieno di paura per tutta la vita, preda di convulsioni e dolori (579 d sg.).

Questo ritratto dell'uomo tirannico fa risaltare, per contrapposizione, l'autonomia interna dell'uomo giusto, la cui condotta è governata dal "vero io" costituito dalla ragione, libera dunque dall'asservimento ai desideri e alle paure proprio del tiranno. Non è allora difficile per Socrate pronunciare la sentenza che proclama: «l'uomo migliore e più giusto è il più felice, il più regale perché regna su se stesso, mentre il peggiore e più ingiusto è il più sciagurato» (580 c); analogamente, la città costruita come condizione e frutto della giustizia sarà la più libera e la più felice, quella tirannica la più asservita e infelice.

La diagnosi sulla rispettiva condizione di felicità del giusto e del tiranno viene proseguita, e confermata, da un'analisi dei rispettivi piaceri.

Esistono dunque piaceri i quali risultano dalla cessazione di un dolore: così il piacere del bere deriva dalla soddisfazione di un bisogno penoso come la sete. Di questo tipo sono tutti i piaceri collegati ai desideri della parte irrazionale dell'anima: desideri cioè di gloria, di ricchezza, di cibo e di sesso. Essi risultano strutturalmente commisti al dolore, e sono di conseguenza instabili (perché il desiderio che soddisfano risorge continuamente) e parziali. Stabili e puri sono soltanto i piaceri che derivano dai desideri della parte razionale dell'anima: i piaceri veri e compiuti dell'intelligenza, del pensiero, della conoscenza. Il filosofo, che non ignora gli altri piaceri come ogni uomo, è però l'unico a sperimentare quelli puri, e dunque non soltanto è la figura umana più completa, ma anche la sola a poter davvero giudicare del valore dei differenti tipi di piacere (582 d sgg.).

Trasimaco appare così sconfitto sul suo stesso terreno: l'uomo giusto, il filosofo, non solo è più felice del tiranno, ma gode anche di piaceri incomparabilmente superiori. Platone si diverte anzi a costruire un calcolo complesso e bizzarro, secondo il quale la vita del filosofo-re risulterebbe 729 volte più piacevole di quella del tiranno (587 e).

L'elaborata analogia fra anima e città, costruita nei libri IV, Vili e IX, viene riassunta, alla fine di quest'ultimo, da una potente immagine che rappresenta l'interiorità soggettiva come popolata da una pluralità di figure diverse e inquietanti (588 e sgg.). Dentro ogni uomo vivono dunque un uomo vero e proprio (il principio razionale), un leone (l'energia ambiziosa e collerica), un mostro dalle molte teste (la sfera molteplice dei desideri). Queste figure sono in perpetua lotta fra loro per conquistare l'egemonia del soggetto umano. L'uomo giusto - e quindi, com'è ormai acquisito, anche felice - sarà quello in cui l'uomo interiore governa la condotta con l'aiuto della forza leonina, necessaria a contenere e reprimere le pulsioni provenienti dal mostro. Ogni altra forma di politica dell'anima, che lasci spazio ad alleanze indebite fra leone e mostro contro l'uomo, darà luogo a forme diverse di ingiustizia (dunque di infelicità) nell'individuo e nella città.

### 3.3. *Il problema del libro X*

Su questa grande immagine, la dinamica argomentativa della *Repubblica* potrebbe dirsi conclusa. Il rapporto fra giustizia e felicità, proposto nei primi due libri, è stato esaurito nella discussione politico-psicologica dei libri IV, V, VIII e IX; una necessaria digressione ha inoltre esaminato, nei libri V, VI e VII, le forme di sapere che fondano e legittimano il potere giusto, cioè quello filosofico.

L'aggiunta del libro X può dunque apparire, ed è in effetti apparsa, come superflua e per qualche aspetto incongrua. Alcuni dei suoi argomenti, come la condanna dell'arte imitativa, riprendono considerazioni già svolte nei libri II e III; altri, come la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, risultano fuori posto in questa sede e

debolmente argomentati; il grande mito sui premi e sulle punizioni che attendono l'anima nell'aldilà sembra addirittura contraddittorio rispetto all'esigenza a più riprese formulata di mostrare la desiderabilità della giustizia in sé, prescindendo dalle eventuali ricompense divine, peraltro già messe in dubbio con forza da Adimanto nel libro II. Si potrebbe dunque considerare il libro X come un'appendice non inserita organicamente, forse composta in seguito alla stesura della *Repubblica* per offrire supplementi argomentativi ai punti che Platone poteva aver considerato incompleti e carenti. Ma qualche ipotesi più adeguata sul suo senso potrà venir formulata dopo averne riassunto i temi e lo sviluppo.

Il libro si apre con un brusco e poco motivato ritorno al tema della poesia e in generale dell'arte imitativa («Certo, ripresi, molte altre riflessioni sulla nostra città mi fanno concludere che l'abbiamo fondata nel migliore modo possibile. Ma lo dico soprattutto se penso alla poesia», *595* a).

La ripresa del tema dell'imitazione, che si concluderà, come vedremo, con un rinnovato attacco al ruolo educativo e politico svolto tradizionalmente da Omero nella cultura greca, non si limita però a ripetere le considerazioni già sviluppate nei libri II e III; Platone mette ora in campo le acquisizioni di ordine ontologico ed epistemologico elaborate nei libri centrali, e riassunte nella metafora della linea alla fine del VI. Si consideri dunque il caso della produzione degli oggetti artigianali: nel fabbricare un letto, il falegname si riferisce alla immutabile e paradigmatica idea di letto, al "letto ideale" che egli trasferisce, con le inevitabili imperfezioni, nella materia. Si tratta dunque di un primo livello di imitazione: gli oggetti prodotti appartengono al secondo segmento della prima sezione della linea (l'ambito dell'empirico). Si consideri ora il caso di quegli artigiani che sono in grado di riprodurre sia il letto sia qualsiasi altro oggetto, con i colori se si tratta di pittori, con le parole se sono poeti (*596* c sgg.). La loro è un'imitazione di secondo grado, i loro oggetti vengono terzi dopo il letto ideale e quello fabbricato; appartengono perciò al primo segmento della linea, quello delle immagini, il più lontano dall'essere e dalla verità della scienza. Similmente, nella scala dei valori, l'artista imitatore viene terzo e ultimo, dopo il dio (che

qui alquanto problematicamente si indica come artefice delle idee, dottrina che non ha altri riscontri in Platone), e l'artigiano, produttore degli oggetti materiali imitati a loro volta dall'artista (597 b sg.).

Illusionista produttore di immagini di oggetti, l'artista - ma qui particolarmente il poeta - lo è anche di competenze altrui, che egli non possiede ma imita senza comprendere. Riprendendo la polemica condotta nello *Ione* contro i rapsodi, Platone nega che in Omero si possano trovare le conoscenze dei medici o dei generali che egli rappresenta; è dunque improprio e ingannevole consultarlo al modo di una "enciclopedia" comune dei Greci (598 d sgg.).

Tanto meno dunque la poesia omerica può svolgere quel ruolo di educatrice, di guida politica e morale che i Greci erroneamente le attribuiscono.

> Gli chiederemo: «Caro Omero, se è vero che in quanto a virtù non sei terzo a partire dalla verità, se cioè non sei quell'artigiano di una copia che abbiamo definito imitatore, e se è vero invece che vieni al secondo posto e che sei riuscito a conoscere quali occupazioni rendono migliori o peggiori gli uomini in privato o in pubblico, dicci quale città per merito tuo ha ottenuto un governo migliore, come Sparta per merito di Licurgo […]; di' quale città ti riconosce il merito di avere agito da buon legislatore e fatto l'utile dei suoi cittadini. Italia e Sicilia lo riconoscono a Caronda e noi a Solone, ma a te chi?». Potrà citarne qualcuna? (599 d-e).

Dal terreno ontologico ed epistemologico, l'attacco platonico all'arte imitativa e alla poesia viene dunque riportato su quello educativo, politico-morale, che è naturalmente al centro degli interessi della *Repubblica.* La poesia non è in condizione di insegnare alcunché perché non ha cognizioni sue proprie; essa è inoltre diseducativa, perché tanto nella sua variante epica quanto in quella tragica non può e non vuole imitare la condotta dell'uomo di ragione, trovando invece assai più piacevole e gradita al suo pubblico la rappresentazione degli eccessi passionali e delle condotte sregolate. In questo modo, come aveva già chiarito il libro II, la poesia fornisce ai giovani e ai cittadini modelli di vita capaci di devastare gli equilibri della soggettività morale (604 e sgg.).

È possibile ora ribadire la condanna già formulata, con la quale Platone intende concludere «l'antica controversia fra poesia e filosofia» (607 b) per il primato educativo nella città.

Ebbene, Glaucone, quando tu incontri gente che loda Omero e sostiene che questo poeta ha educato l'Ellade e che merita di essere preso e studiato per amministrare ed educare il mondo degli uomini, e che secondo le regole di questo poeta si organizza e si vive tutta la propria vita, questa gente si deve abbracciarla e baciarla come quanto mai eccellente, e riconoscere che Omero è il massimo poeta e il primo tra gli autori tragici; ma si deve anche sapere che della poesia bisogna ammettere nella città soltanto la parte costituita da inni agli dèi ed elogi agli onesti. Ma se vi ammetterai la sdolcinata Musa lirica o epica, nella tua città regneranno piacere e dolore anziché la legge e quella che da tutti concordemente è sempre giudicata la ragione migliore (606 e sg.).

L'espulsione della poesia dalla città è dunque qui ribadita, ma si apre, in modo anche più esplicito che in precedenza, uno spiraglio per la possibilità di una 'buona poesia', capace con il suo fascino letterario di cooperare all'educazione dei cittadini: una poesia che rappresenti modelli di virtù fra gli dèi e gli uomini, e obbedisca - nel suo ambito e con il suo linguaggio - ai canoni stabiliti dalla ragione filosofica (607 c). Nell'evocazione di questa nuova forma di poesia può anche risiedere, come vedremo, una delle ragioni della composizione del libro X, per molti aspetti arbitraria e disordinata.

Come all'inizio del libro era stata bruscamente introdotta la questione dell'arte imitativa, così altrettanto bruscamente, dopo il suo esaurimento, viene aperta una seconda sezione, dedicata al problema dell'immortalità dell'anima. «Non hai l'impressione che l'anima nostra sia immortale e non perisca mai?» (608 d). La sorpresa di Glaucone di fronte a questa improvvisa domanda da parte di Socrate è tanto più comprensibile in quanto, durante tutta l'ampia discussione sull'anima svolta nel libro IV, il problema dell'immortalità non era stato affatto sollevato. Ed è anche motivo di perplessità il fatto che questo problema venga ora formulato in rapporto alla questione dei premi e delle punizioni che spetterebbero nell'aldilà alle anime dei giusti e degli ingiusti: come si ricorderà, nel libro II Adimanto aveva opposto un rigido divieto, accolto da Socrate, di ricorrere a questo tipo di argomenti nell'ambito della discussione sulla giustizia e il suo nesso con la felicità.

C'è inoltre un dubbio più radicale di ordine teorico. Nel *Fedone*, Platone aveva costruito le sue dimostrazioni dell'immortalità imperniandole su di una concezione dell'anima 'pura', semplice, indivisa, polarmente contrapposta alla corporeità. Ma come è possibile parlare di immortalità a proposito di un'anima scissa, nella

cui parte irrazionale le istanze corporee sono direttamente rappresentate, quale era stata teorizzata nel libro IV? Platone si mostra consapevole del problema, riaprendo l'interrogativo intorno alla vera natura dell'anima: è da considerare «semplice», come nel *Fedone*, o composta da una pluralità di forme? (612 a). Questo interrogativo non trova risposta nel libro X; più tardi, nel *Timeo* e nelle *Leggi*, Platone tenderà ad attribuire l'immortalità alla sola parte razionale dell'anima.

L'argomentazione è comunque condotta senza richiamare, ma anche senza smentire, la psicologia tripartita del IV libro. C'è dunque un male morale (l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza) che è l'analogo per l'anima delle malattie del corpo; ma, mentre queste ultime sono cause della morte del corpo, la malattia dell'anima non può farla morire, nel senso di provocarne il distacco dal corpo stesso (609 c sg.). Se l'anima non muore per le malattie proprie, tanto meno essa sarà affetta da quelle somatiche che le sono estranee; «ebbene - conclude Platone - quando una cosa non perisce per alcun male, né suo né non suo, è chiaro che deve esistere sempre, e, se esiste sempre, è immortale» (610 e sg.). Si può osservare che, se la morte è concepita come distacco dal corpo, il male morale non può certamente provocarla. Ma che la malattia del corpo non sia in grado di procurare questo distacco, e con esso la morte dell'anima, può essere vero solo a condizione che si sia già dimostrato che l'anima è una sostanza separata e indipendente dal corpo; nessuna prova viene però offerta in questo senso nel libro X. Nel suo contesto, Platone è più interessato a derivare le conseguenze dell'immortalità dell'anima così frettolosamente argomentata. Se le anime sono immortali, cioè esistono eternamente, è necessario che il loro numero rimanga per sempre invariato (611 a); occorre di conseguenza ammettere che ogni anima, dopo essersi separata da un corpo in seguito alla morte di questo, torni a incarnarsi in una nuova vita corporea. La reincarnazione consente che non varii il numero complessivo dei viventi e delle rispettive anime.

A partire da questo assunto, Platone può sviluppare la terza parte del libro, quella che più gli sta a cuore: la vicenda dei premi e delle punizioni che le anime ottengono nell'aldilà in rapporto alla loro

condotta di vita terrena. Essa viene esposta in esplicita violazione dell'impegno, assunto da Socrate nel II libro e portato a termine nel IX, di sostenere la preferibilità della giustizia a prescindere da ogni sua ricompensa esteriore.

> Ora, Glaucone, non è ormai esclusa ogni ragione di invidia se, oltre a quegli altri premi, si concederanno alla giustizia e alle altre virtù anche tutte quelle altre ricompense che l'anima ottiene da uomini e dèi, sia durante la vita sia dopo la morte dell'uomo? (612 b-c). […] Questo dunque bisogna pensare dell'uomo giusto, anche se vive in povertà o colpito da malattie o afflitto da qualche altro di quelli che sembrano mali: che tutto questo si risolverà per lui in un bene in vita o anche dopo la morte. Mai gli dèi trascureranno gli sforzi di diventare giusto e coltivare la virtù per farsi simile a un dio nei limiti delle possibilità umane (613 b).

Questa nuova promessa è naturalmente esposta nella forma di un mito, che Platone costruisce ricorrendo vistosamente a materiali propri della tradizione orfica, quella stessa che nel II libro era stata esposta a una critica violenta fino alla derisione.

Il mito è attribuito al racconto di un *revenant* d'oltretomba, Er il Pamfilo. Costui avrebbe narrato di aver assistito di persona alla sorte che tocca alle anime dopo la morte: i giudici dell'aldilà inviano verso il cielo le anime dei giusti, sottoterra invece quelle dei malvagi, Le prime godono di «piaceri celesti e visioni di straordinaria bellezza»; le seconde vanno incontro a pene equivalenti al decuplo dei delitti che hanno commesso. In particolare, le anime dei tiranni sono sottoposte al supplizio da parte di una sorta di diavoli («uomini feroci, tutto fuoco a vedersi», 615 a sgg.). Scontati i rispettivi periodi di gioie e di punizioni, le anime tornano a raccogliersi e percorrono un lungo cammino, nel corso del quale possono assistere a una visione eccezionale: un'immagine della struttura dell'universo, governata da Ananke (Necessità) e dalle Moire, che comprende tanto i moti del cosmo quanto i destini dei singoli uomini (si può qui solo accennare che l'immagine descritta da Platone somiglia per certi aspetti al sistema del mondo costruito più ampiamente nel *Timeo*, e sembra offrirne una raffigurazione simbolicamente compendiata, 616 c sgg.).

Le anime sono a questo punto pronte a compiere l'atto decisivo che prelude alla reincarnazione, cioè a scegliere la forma di vita che spetterà loro nel prossimo tratto di esistenza corporea. La

Moira Lachesi indirizza loro un discorso, in cui viene chiaramente sottolineata l'autonoma responsabilità della scelta di vita di ognuno:

> Non sarà un dèmone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliervi il dèmone [cioè il destino personale] […]. La virtù non ha padrone; secondo che la si onori o la si spregi, ciascuno ne avrà più o meno. La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile (617 e).

Platone indica dunque con forza il senso morale del mito: ognuno è padrone delle proprie scelte di vita, ma una volta compiute esse si trasformano in un destino di cui bisogna accettare nel bene o nel male tutte le conseguenze. La consapevolezza filosofica può aiutare a compiere le scelte di giustizia e a meritare la felicità che vi è connessa (618 c sg.). Ma, tornando al racconto mitico di Er, le più esposte al pericolo di scelte cattive sono quelle anime che avevano ottenuto in cielo il premio di una vita trascorsa giustamente solo per un'abitudine ricevuta dall'esterno, e non interiorizzata nella consapevolezza morale. Esse si precipiteranno a scegliere la vita del tiranno e del malvagio, e andranno incontro al destino che spetta loro. Le anime di coloro che hanno scontato le pene infernali saranno invece più timorose e più accorte, e preferiranno scegliere vite di individui privati al riparo dai rischi del male (619 d sgg.).

Una volta compiute comunque le loro scelte, le anime berranno le acque del Lete, fiume dell'oblio, e, del tutto dimentiche della loro vicenda oltreterrena, inizieranno la nuova vita corporea, chi nei panni del tiranno, chi dell'uomo giusto o almeno inoffensivo.

A questo punto, il libro, e con esso il dialogo intero, possono concludersi nelle solenni parole dell'esortazione morale formulata da Socrate con una chiara intonazione religiosa:

> E così, Glaucone, si è salvato il mito e non è andato perduto. E potrà salvare anche noi, se gli crediamo; e noi attraverseremo bene il fiume Lete e non contamineremo la nostra anima. Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo alla via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dèi, sia finché resteremo qui, sia quando riporteremo i premi-delia giustizia, come chi vince nei giochi raccoglie il suo premio; e per vivere felici in questo mondo e nel millenario cammino dell'anima che abbiamo descritto (621 c sg.).

Letterariamente, questa esortazione conclude in modo perfettamente circolare il percorso della *Repubblica*: iniziatasi con la discesa (*katabasis*) di Socrate nella notte del Pireo, nel conflitto sulla giustizia, essa ci ha alla fine mostrato la via per la risalita (*anabasis*)

dell’anima immortale verso l’alto dei cieli, dove potrà ottenere il premio di una vita giustamente vissuta.

Sul piano teorico e argomentativo però, come si è a più riprese accennato, il libro X non sembra altrettanto congruo al progetto del dialogo, che risultava più coerentemente compiuto alla fine del libro IX. Perché allora questa aggiunta?

Si è ipotizzato che si tratti di una sorta di appendice elaborata da Platone in epoca successiva alla composizione della *Repubblica*, per integrarne aspetti che potevano risultare insufficienti alla luce di successivi sviluppi del suo pensiero: così per la critica della poesia, che potrebbe aver tenuto conto ora della teoria dell’imitazione del *Sofista*, o per il modello cosmico derivato dal *Timeo*, o per lo stesso mito della reincarnazione che potrebbe essere collegato al *Fedro*.

Ma, a parte la questione cronologica di difficile soluzione in assenza di indizi precisi, il libro X potrebbe anche costituire un supplemento di tipo retorico, un aiuto offerto alla teoria della giustizia per renderla convincente anche agli occhi di chi non fosse in grado di comprendere gli argomenti strettamente razionali esposti nel resto dell’opera. Un pubblico cittadino, impreparato intellettualmente, potrebbe venire più facilmente convinto dal ricorso alla promessa mitico-religiosa di una ricompensa oltreterrena per la vita giusta; e la persuasione di questo pubblico potrebbe a sua volta risultare importante nel processo di costruzione della nuova città. Platone non avrebbe dunque creduto di poter rinunciare a questo supplemento persuasivo per esortare alla vita giusta anche chi è capace di comprendere soltanto il linguaggio del mito e della religione (a differenza di quanto avrebbe fatto Aristotele, la cui etica si mantiene rigorosamente nell’ambito di una razionalità laica).

Questa seconda prospettiva può aiutare forse anche a comprendere il nesso fra la critica alla poesia, che occupa la prima parte del libro, e il successivo mito di Er. Come si è visto, Platone aveva lasciato aperto lo spiraglio per la permanenza nella nuova città di una poesia che elogiasse gli dèi e gli uomini giusti, che fosse cioè moralmente edificante. È possibile che il mito di Er e dell’oltretomba fornisca un esempio, per così dire una traccia di questa nuova poesia:

l’invenzione di storie suggestive capaci di esortare al rispetto della giustizia, di educare alla scelta di buone forme di vita.

Appendice posteriore, supplemento retorico, guida ai poeti della nuova città: è probabile che il libro X vada collocato entro il perimetro di queste proposte interpretative. L’accento religioso che ne pervade la conclusione, e che è estraneo al resto del dialogo, segnala tuttavia anche il coinvolgimento profondo - e non soltanto teorico - dell’autore Platone nel disegno che è venuto tracciando della città giusta e della forma di vita che le è connessa. In questo senso, l’ultima pagina del libro costituisce senza dubbio un’adeguata conclusione di tutto il grande dialogo.

# *Capitolo quarto*
# LA FORTUNA DELL'OPERA

Secondo molti interpreti antichi e moderni, la *Repubblica* rappresenta il capolavoro filosofico e letterario di Platone. Questa era forse anche l'opinione del suo autore, se è vero, come sappiamo, che egli non cessò di apportarvi correzioni e modifiche fino al suo ultimo giorno di vita; del resto, il modello politico tracciato nella *Repubblica* è considerato «di gran lunga il migliore possibile» ancora nelle *Leggi*, l'ultimo dialogo di Platone (739 b-c).

Questi apprezzamenti, e il fatto indiscutibile che a partire dal Rinascimento fino al Novecento la *Repubblica* ha costituito a più riprese uno dei nodi centrali della riflessione filosofica in Occidente, specie in ambito etico-politico, non devono tuttavia indurci a sopravvalutare né la 'fortuna' né l'efficacia del grande dialogo. Si può anzi dire, da un lato, che la *Repubblica* non ha spesso condiviso il prestigio e l'autorità sempre riconosciuti al suo autore: in lunghi tratti della storia del platonismo, al contrario, si è conosciuto e apprezzato un Platone senza la *Repubblica*, o addirittura nonostante la *Repubblica*. D'altro lato, il ruolo svolto dal dialogo nella formazione delle teorie, e anche del 'senso comune' etico-politico in Occidente non è stato neppure lontanamente paragonabile, per autorità ed efficacia, a quello del suo grande rivale su questo terreno, la *Politica* aristotelica.

L'arcaismo e il potente anacronismo, l'ambizione sintetica, che sembravano porla al di fuori o al di là di ogni tempo, hanno certamente fatto della *Repubblica* un termine di confronto, un ricorrente stimolo alla radicalità della riflessione, più che un lascito efficace nel senso della fruibilità immediata, della agevole possibilità di reimpiego diretto.

Questo particolare destino della *Repubblica* ha già il suo inizio all'interno della tradizione antica, anzi - e questo ne è un tratto peculiare - nell'ambito della stessa riflessione platonica.

## 1. *La «Repubblica» nella tradizione antica*

La *Repubblica* è l'unico dialogo che venga esplicitamente e a più riprese citato, riassunto e discusso, con approvazione e critiche, in altri testi platonici posteriori: si tratta del *Timeo* (17 c-19 e), delle *Leggi* (V 739 b-d) e del *Crizia* (110 c-d).

Queste riprese della *Repubblica* significano senza alcun dubbio che il dialogo restava al centro della riflessione platonica e dei dibattiti all'interno dell'Accademia. Per l'una e per l'altra essa costituiva probabilmente un'eredità imprescindibile ma anche imbarazzante, sia per la potenza della sintesi teorica sia per l'audacia delle tesi prospettate. Un'eredità, dunque, da ridimensionare, da collocare in una prospettiva distanziata pur senza metterne in discussione il valore e il prestigio, che agli occhi di molti si identificavano senza dubbio con quelli del suo autore. È qui soprattutto da notare che le operazioni compiute sul testo della *Repubblica* da parte del tardo Platone e dell'Accademia di questo periodo (in cui è crescente l'influenza pitagorica) avrebbero durevolmente condizionato la lettura dell'opera e la sua interpretazione da parte della posterità, a cominciare da Aristotele, e rivestono dunque un'importanza rilevante per comprendere il destino della *Repubblica* nella tradizione antica.

Si tratta sostanzialmente di due mosse: selettiva la prima, interpretativa la seconda. La selezione consiste nel proporre un taglio esclusivamente politico per la lettura della *Repubblica*: tutti i riassunti citati si limitano ai libri IV e V, tralasciando la discussione sull'anima e la giustizia da un lato, quella sull'idea del Bene e la dialettica dall'altro. Questa accentuata politicizzazione del lascito della *Repubblica* consente a Platone di compiere esperimenti teorici nuovi sui temi che essa aveva trattato (ad es. sul bene nel *Filebo*, sulla

dialettica nel *Parmenide* e nel *Sofista*) senza doversi confrontare con le sue analisi e soprattutto con i nessi (ora forse visti come troppo rigidi) che essa aveva istituito fra dimensione teorica e problematica psicologica ed etico-politica.

L'interpretazione, e la conseguente valutazione, riguardano invece i contenuti della stessa proposta politica della *Repubblica*, ora isolata dal contesto teorico. Le *Leggi* asseriscono esplicitamente che si tratta di un modello perfetto ma adatto soltanto a una comunità di dèi o figli di dèi, che eccede di gran lunga la condizione umana (739 d-e), ed è dunque di impossibile realizzazione (746 c). Occorrerà allora produrre un modello di società alternativo e più fruibile (sia pure sempre ispirato alla lontana dal paradigma della *Repubblica),* ed è questo appunto il compito cui sono dedicate le *Leggi.* Platone considera ora la proposta del suo primo dialogo politico «bella ma impossibile», consegnandola a quel regno dei sogni che nella *Repubblica* era stato tenacemente rifiutato; e lascia cadere, parallelamente, la prospettiva di un governo dei filosofi che là era appunto considerato come la condizione di possibilità dell'intero progetto.

Le ragioni di questo mutamento di prospettiva sono di difficile interpretazione e possono venir fatte risalire sia a un mutamento interno di prospettiva del pensiero platonico, sia a un cambiamento dell'orizzonte politico dell'Accademia, o a una combinazione di entrambi questi fattori. Come si è detto, in ogni caso, la rilettura platonica della *Repubblica* nei dialoghi tardi avrebbe profondamente condizionato il punto di vista del maggiore e più autorevole dei suoi critici, Aristotele.

Discutendo la *Repubblica* nel II libro della *Politica* (capp. *2-5),* egli non aveva difficoltà a confermarne la restrizione appunto all'ambito della proposta politica: una restrizione del resto imposta, questa volta, dai canoni di pertinenza disciplinare propri dell'epistemologia aristotelica. Il trattato sulla politica poteva e doveva limitarsi agli aspetti pertinenti del dialogo platonico; i nessi sintetici di cui esso constava venivano drasticamente sciolti e i suoi diversi aspetti sezionati, in modo che dell'idea del Bene si discuteva nei trattati etici, della psicologia in quello sull'anima, della teoria delle idee nella *Metafisica.*

Più rilevante era la seconda ripresa aristotelica dell'autocritica platonica sviluppata nelle *Leggi*. Se in quel testo il modello della *Repubblica* era stato considerato superiore alla «attuale» condizione umana, Aristotele lo considerava senz'altro contrario alla natura umana in generale. Esso confliggeva infatti con i tratti costitutivi dell'antropologia aristotelica; l'affezione primaria del soggetto per ciò che è proprio, il suo legame fondamentale con l'*oikos*, cioè con la famiglia e al tempo stesso con il patrimonio privato. Aristotele sviluppava una critica minuziosa e a tratti ingenerosa del 'comunismo' platonico, ma ciò che più conta è appunto il fatto che sopprimere la famiglia e la proprietà privata significava per lui distruggere le basi stesse della soggettività umana. Il modello della *Repubblica* non era dunque più per lui «bello e impossibile», come lo era stato nelle *Leggi*; era impossibile e perciò anche non desiderabile, configurandosi come *atopon* (assurdo). La *Repubblica* diventava così in Aristotele l'esemplare non solo di una utopia, ma di una utopia negativa perché contro natura proprio nel suo tratto centrale, l'abolizione della famiglia e della proprietà privata, la prevalenza collettivistica della comunità rispetto all'individuo (di cui Aristotele dava un'interpretazione universalizzata, ignorando la sia pur problematica limitazione al ceto dei governanti che era propria di Platone).

Aristotele diventava in questo modo il capostipite di una lunghissima genealogia di critica 'benpensante' alle scandalose proposte della *Repubblica*, che si sarebbe snodata dalle posizioni senatorie di Cicerone e dalla moralità cristiana fino al moderno pensiero liberale e alle posizioni di Karl Popper e degli studiosi contemporanei di simpatie appunto aristotelizzanti.

Fra IV e III secolo a.C., si assistette invece, a opera degli Stoici, a una ripresa radicalizzata proprio degli aspetti più 'scandalosi' del modello platonico.

Sia Zenone sia Crisippo scrissero una loro *Repubblica*, in cui all'ispirazione platonica si aggiungeva una marcata impronta cinica. Nella loro strategia di radicalizzazione, all'abolizione della famiglia e della proprietà privata si aggiungeva quella di qualsiasi istituzione pubblica, dai templi ai ginnasi alla moneta ai riti funerari.

Con un intento chiaramente provocatorio, gli Stoici proponevano una totale promiscuità sessuale, e autorizzavano il cannibalismo familiare: perché seppellire i propri congiunti estinti, quando la natura suggeriva di alimentarsi dei loro corpi per nutrire i vivi?

L'estremismo delle *Repubbliche* stoiche ne rivela chiaramente la destinazione, che è ormai estranea a quella dimensione politica cui il testo platonico, sia pure problematicamente, continuava a fare riferimento. Non si tratta in realtà, per Zenone e Crisippo, di costruire una *polis* organizzata secondo i loro dettami; si tratta invece di mostrare, paradossalmente, l'assoluta eteronomia e autonomia del saggio, e della comunità extra-politica dei saggi, rispetto a qualsiasi forma istituzionalizzata della morale e della politica. Il saggio vive nella negazione e nel disprezzo delle consuetudini e delle norme sociali, perché la sua moralità interiorizzata è norma per se stessa, e qualsiasi condotta apparentemente scandalosa non richiede l'approvazione della comunità politica se è conforme a questa norma assoluta che basta a convalidarla. In questo modo, le *Repubbliche* stoiche perdono del tutto la tensione utopico-progettuale che era propria di quella platonica. Non occorre in effetti trasformare con uno sforzo collettivo le istituzioni e la forma di vita della comunità politica. Basta mutare, qui ed ora, nella propria interiorità, la condizione morale del soggetto, ed eventualmente rinviare alla comunità ideale formata, in ogni luogo e in ogni tempo, dagli altri soggetti parimenti virtuosi, appunto i «saggi». Gli Stoici rescindevano così, nel contesto di una nuova situazione politica in cui la *polis* antica, integrata nei sistemi statali delle monarchie ellenistiche, aveva perduto gran parte della propria autonomia decisionale, i vincoli che ancora resistevano in Platone fra paradigma teorico e progetto di riforma praticabile all'interno delle dinamiche politiche reali. La *Repubblica,* non condannata come in Aristotele per la sua contrarietà alla natura umana, veniva però confinata in questo modo in un arcaismo storico, suscettibile di riuso soltanto in una chiave ormai del tutto interiorizzata e de-politicizzata.

Nella tradizione antica, un richiamo direttamente politico al dialogo platonico sarebbe stato ancora effettuato da Cicerone, che viveva appunto nell'epoca di una crisi della repubblica romana

(I secolo a.C.), in qualche modo paragonabile a quella dell'Atene del IV secolo. Il *De Republica* ciceroniano riprende però dal dialogo platonico poco più del titolo, e dell'ispirazione a riflettere sulla migliore forma di governo dello stato. La stessa ricontestualizzazione politica del problema comportava una drastica presa di distanza tanto dal punto di vista storico quanto da quello ideologico. Il legame di Cicerone con l'oligarchia senatoria gli rendeva inaccettabile e addirittura impensabile il comunismo familiare e patrimoniale proposto da Platone; altrettanto impensabile l'idea di un governo dei filosofi, sostituita dalla proposta di una figura di *princeps* dotato certo di virtù intellettuali e morali ma dedito in primo luogo alla cura della cosa pubblica e lontanissimo dall'astrazione teorica e dal disinteresse pratico in cui Platone aveva visto la sola possibile legittimazione del potere.

Dopo Cicerone, e con la definitiva instaurazione dello stato imperiale romano, il versante politico della *Repubblica* conobbe, come è naturale, un lunghissimo periodo di oblio; nessuno dei problemi cui il dialogo aveva inteso rispondere era più di attualità, e meno che mai potevano venir considerate fruibili le risposte che esso aveva formulate.

Nel II secolo d.C., c'è piuttosto un interessante recupero della psicologia tripartita del libro IV in ambito scientifico. La psicofisiologia di Galeno, nel *De placitis*, trova questo modello, e la sua espansione nel *Timeo*, più vicini del cardiocentrismo aristotelico e stoico alle nuove acquisizioni anatomiche. Gli Alessandrini, e poi lo stesso Galeno, avevano infatti riconosciuto tre sistemi organici principali, quello nervoso, quello arterioso e quello venoso, ognuno vettore di un diverso fluido (rispettivamente pneuma psichico, pneuma vitale e sangue). Galeno connetteva al cervello il sistema nervoso, al cuore quello arterioso e al fegato quello venoso. I tre poli dell'anima tripartita di Platone potevano venir fatti perfettamente corrispondere a questo modello psicofisiologico, collocandosi nel cervello il principio razionale, nel cuore quello emotivo (*thymoeides*), nel fegato quello nutritivo e desiderante (*epithymetikon*).

Sul piano filosofico, invece, e pur nell'ambito della grande fioritura del neoplatonismo a partire dal III secolo, la *Repubblica* non

era destinata a giocare un ruolo centrale. La prevalenza in essa dei temi etico-politici le facevano decisamente preferire dialoghi dalla più spiccata fruibilità ascetica da un lato (come il *Gorgia* e il *Fedone*), metafisica dall'altro (come il *Parmenide* con la sua dialettica dell'Uno). Plotino utilizzava della *Repubblica* soprattutto i passi, come l'allegoria della caverna, interpretabili nel contesto della fuga ascetica dell'anima dal mondo sensibile, oppure quelli sull'idea del Bene riportabili alla trascendenza dell'Uno rispetto all'essere, e reinterpretati alla luce del *Parmenide.* Il canone di Giamblico (III-IV secolo) non includeva la *Repubblica* nel novero dei dialoghi la cui conoscenza era necessaria per gli adepti della scuola neoplatonica.

In questo quadro, una rilevante eccezione è naturalmente rappresentata da Proclo (V secolo), autore dell'ultimo grande commento antico alla *Repubblica*, e il solo che ci sia pervenuto.

Non si tratta in realtà di un vero e proprio commento, bensì della raccolta di 17 dissertazioni, di lunghezza assai disuguale, che tematizzano alcuni dei nodi principali del dialogo. Il lavoro di Proclo raggiunge spesso livelli di straordinaria penetrazione esegetica, ed esso è tuttora utile per una migliore comprensione di numerosi luoghi della *Repubblica.* Al tempo stesso, Proclo ne opera una distorsione interpretativa nel senso della metafisica e della mistica proprie del tardo neoplatonismo, oscurandone o ignorandone le dimensioni propriamente politiche da un lato, epistemologiche dall'altro. È interessante notare che le due dissertazioni più ampie sono dedicate a una «difesa di Omero contro Platone» (dove Proclo opera una rivalutazione simbolico-allegorica della poesia contro la sua condanna eticopolitica da parte di Platone), e al mito di Er, con le sue ovvie implicazioni mistico-ascetiche. Altrettanto interessante rilevare che nella

Dissertazione XI Proclo trova insoddisfacente e incompleta la trattazione platonica del Bene, di cui si lamenta la mancata identificazione esplicita con l'Uno. Questa oscurità - destinata secondo la lettura neoplatonica a venir superata nel *Parmenide* - sarebbe dovuta secondo Proclo alla presenza nel dialogo di interlocutori «sofisti» come Trasimaco, moralmente e intellettualmente indegni di

ricevere la definitiva rivelazione della vera natura del Bene: di qui il modo «velato» e reticente della scrittura platonica in questo passo.

Ma anche il messaggio politico centrale della *Repubblica,* seppure ora in secondo piano, non si era del tutto spento nella memoria del neoplatonismo. Racconta lo storico bizantino Agatia che dopo la chiusura della scuola di Atene a opera dell'intolleranza cristiana di Giustiniano (529), i filosofi platonici che vi insegnavano, fra i quali Damascio, Simplicio e Prisciano, si misero in viaggio alla volta della lontana Ctesifonte, capitale del re persiano Cosroe, perché ritenevano che laggiù, «come vuole il discorso di Platone, la filosofia e il regno si fossero congiunti» (*Storie* 2.30.3) - andando incontro, naturalmente, a una profonda delusione.

## 2. *La «Repubblica» dal Medioevo all'età moderna*

La *Repubblica,* probabilmente attraverso la mediazione siriaca, fu letta, tradotta e commentata nell'ambito della cultura islamica medievale, da Al-Farabi (870-950) fino ad Averroè (1126-1198). Questi autori tendono a operare una sorta di sincretismo fra il dialogo platonico e la *Politica* aristotelica; è tuttavia nella *Repubblica* che Averroè cerca di individuare il luogo di maggiore compatibilità fra la religione islamica e il pensiero politico antico, attribuendo, un carattere sacro e profetico alla figura del filosofo-re. Ma lo stesso Platone viene a sua volta rifiutato quando sembra discordare dal *Corano,* su temi quali l'immortalità dell'anima e la raggiungibilità della felicità attraverso il solo esercizio della virtù umana.

Il Medioevo cristiano per contro ignorò quasi del tutto la *Repubblica* (a differenza di altri dialoghi come il *Timeo*), e con essa il commento di Proclo. Qualche traccia del dialogo, nota attraverso il riassunto offertone appunto nel *Timeo* e la discussione nel II libro della *Politica* aristotelica, suscitava del resto la disapprovazione dei commentatori medievali per i suoi caratteri 'scandalosi', tanto

da suggerire per esempio a Bernardo di Chartres la necessità di una lettura non letterale e allegorica, vedendo nel testo un *integumentum* del pensiero platonico. L'assenza di traduzioni latine della *Repubblica* può naturalmente esser dovuta, come spesso accadde, a fattori casuali, ma è difficile non pensare che il ritorno in Occidente del grande dialogo sia stato ostacolato anche da ragioni di ordine culturale. Una riflessione sulle forme del potere giusto, sul nesso fra città, anima, politica e felicità, che prescindeva completamente da qualsiasi fondazione sulla religione rivelata e a maggior ragione da qualsiasi riferimento al ruolo dell'istituzione ecclesiastica, non poteva che risultare aliena all'orizzonte culturale e sociale del Medioevo cristiano. A ciò va aggiunto il carattere scandaloso e inaccettabile di alcune proposte centrali della *Repubblica*, già condannate da Cicerone; non sorprende quindi la maggiore attenzione accordata dal pensiero scolastico, a partire dal XIII secolo, alla *Politica* di Aristotele, più assimilabile per i contenuti politico-sociali nonostante la sua marcata 'laicità'.

Non è certamente casuale che la prima traduzione latina della *Repubblica* sia stata elaborata nell'ambiente umanistico della signoria viscontea in Lombardia all'inizio del 1400, dopo la crisi quindi della cultura scolastica e della società feudale. Quest'opera, grazie alla quale la *Repubblica* tornava nell'Occidente latino, fu elaborata a Pavia grazie alla collaborazione del dotto bizantino Manuele Crisolora e del funzionario visconteo Uberto Decembrio; verso la metà del secolo, una versione migliorata fu pubblicata da Pier Candido, figlio di Uberto.

Anche al di fuori dell'ambiente lombardo, il dibattito della prima metà del secolo si incentrò sugli aspetti politici della *Repubblica.* Significativa appare la polemica di Giorgio di Trebisonda contro il cardinale Bessarione, che egli accusava di aver abbandonato Cristo in favore di Platone, predicando il politeismo, l'abolizione della famiglia, il possesso in comune delle donne e altre simili mostruosità leggibili nel testo della *Repubblica.* Contro tutto questo, l'intellettuale bizantino chiedeva un più sicuro ritorno ad Aristotele e alla sua *Politica.*

Nella seconda metà del secolo, tuttavia, con il declino delle signorie viscontea e sforzesca, e con il fiorire dell'umanesimo fiorentino, la situazione era destinata a cambiare. Nell'ambiente di Marsilio Ficino, fortemente orientato in senso neoplatonico, l'interesse per la *Repubblica* coincise praticamente con la riscoperta del commento di Proclo, che ne condizionò la lettura. L'accento veniva ora fortemente posto sul Bene e sulla sua metafora solare, con tutti i valori impliciti in termini di metafisica della luce e di ascesi spirituale. Alla *Repubblica* politica si affiancava ora, come già nell'antichità, una *Repubblica* neoplatonica, letta prevalentemente in chiave metafisica e allegorica.

Per quanto riguarda il primo versante, la valutazione dell'utopia della *Repubblica* fu prevalentemente negativa, nonostante gli echi che ne sarebbero risuonati in autori come Moro e Campanella. Nella sua *République* (1583) Bodin considerava il comunismo platonico «contrario alla legge di Dio e della natura».

E ancora in pieno Settecento, non cambiavano i giudizi e le valutazioni sul modello politico della *Repubblica*. J. Brucker, considerato il fondatore della moderna storiografia filosofica, aveva visto nel dialogo l'invenzione delirante di un «fanaticismus» filosofico in materia di *respublica* (1742); e Herder (1781) aveva similmente considerato il collettivismo della *Repubblica* come «un sistema fantastico» e ancor più visionario del profetismo biblico.

## 3. *fortuna (e sfortuna) della «Repubblica» fra Otto e Novecento*

Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, la *Repubblica*, ora rivisitata alla luce di più complessi criteri storiografici, entra nel dibattito filosofico nella sua veste di "classico", e si sottrae dunque (ma, come vedremo, fino a un certo punto) al più immediato scontro delle valutazioni etico-politiche. Da questo punto in poi, non è evidentemente possibile ricostruire tutte le discussioni e le interpretazioni succedutesi intorno ai diversi aspetti teorici del

dialogo, come a esempio sulla teoria delle idee, sul Bene, sull'epistemologia delle matematiche, sulla psicologia. Di alcune di esse si è del resto trattato, in sede di metodologia esegetica, nel II capitolo. Può tuttavia risultare interessante il tentativo di isolare alcuni grandi filoni di lettura della *Repubblica* che ne privilegiano - secondo un orientamento peraltro prevalente almeno fino agli anni Cinquanta del nostro secolo - la dimensione etico-politica.

Il primo di essi ha il suo capostipite in J.-J. Rousseau. Nel suo *Emilio*, egli giudicava la *Repubblica* come «il più bel trattato di educazione pubblica che sia mai stato scritto». Per «educazione pubblica», Rousseau intendeva naturalmente il primato delle virtù civiche su quelle private, e una concezione fondamentalmente comunitaria del diritto di proprietà, la cui privatizzazione era stata considerata, nel discorso *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, come il principio dei mali sociali. Rousseau vedeva inoltre una sua consonanza «repubblicana» con Platone nel ruolo centrale dei filosofi-legislatori, interpreti della perfettibilità latente del popolo, purché legittimati dalla «volontà generale».

Ma il filosofo ginevrino non era destinato a dare origine a una diretta genealogia di interpreti della *Repubblica* in senso democratico-socialista, né nell'ambito del giacobinismo rivoluzionario né in quello successivo del socialismo marxista. A questo faceva ostacolo il deciso rifiuto della *Repubblica* di riconoscere l'uguaglianza naturale degli uomini, e la conseguente necessità di delegare il potere a una *élite* legittimata dal possesso di un sapere inaccessibile alla maggioranza. Tornava inoltre a emergere la restrizione - spesso dimenticata o considerata inessenziale da una tradizione che andava da Aristotele allo stesso Hegel - della forma comunistica di vita al solo gruppo dirigente della *kallipolis.*

Alla luce di tutto questo, Marx poteva formulare nel *Capitale* la celebre sentenza secondo la quale la *Repubblica* altro non era se non «una idealizzazione ateniese del sistema castale egiziano», il prodotto, dunque, di una nostalgica ideologia di ceto (ma a questa drastica svalutazione contribuiva certamente anche l'antipatia marxiana per ogni forma di comunismo utopistico).

Fu soltanto Robert Pohlmann, nella sua celebre storia del socialismo e del comunismo antichi (1983) a rivendicare - nonostante le ovvie cautele storiografiche - il ruolo svolto da Platone nella formazione di eleménti almeno potenziali di un pensiero collettivistico e *ante litteram* comunistico; una posizione, questa, ripresa con cautela a pochi anni di distanza da Paul Natorp, neokantiano esponente del cosiddetto «socialismo della cattedra». Ma occorre dire che in tutto il Novecento la lettura di «sinistra», democratico-socialista della *Repubblica* restò largamente minoritaria, schiacciata com'era da due formidabili avversari: l'interpretazione statalista-organicista, al limite totalitaria, e il suo rifiuto di ispirazione liberal-democratica.

Natorp si ispirava del resto naturalmente anche a un altro filone interpretativo, estraneo a questa tenaglia: quello inaugurato da Kant. Egli aveva nettamente rifiutato l'attribuzione di un carattere «chimerico» alla *Repubblica*, e la pretesa di «gettar via come inutile» il modello platonico con il pretesto della sua inattuabilità. «È estremamente riprovevole - Kant aggiungeva - desumere le leggi di ciò che io devo fare da ciò che vien fatto, determinando il primo in base al secondo». La *Repubblica* andava invece interpretata come un ideale regolativo, un paradigma teorico per l'azione etico-politica; la questione era dunque di stabilire non se la sua attuazione fosse possibile, ma se il modello che essa proponeva costituisse veramente la condizione di possibilità per una società e una vita moralmente accettabili. Il sapere filosofico delle idee e del Bene veniva parallelamente interpretato, nella prospettiva kantiana e neokantiana, come un sapere di leggi e di norme. Le idee costituiscono norme trascendentali della conoscenza e dell'azione morale, e il Bene è a sua volta principio e condizione di questa normatività. Questa lettura neokantiana, progressivamente spostata dall'ambito politico a quello etico e teorico, avrebbe raggiunto in forme diverse importanti interpreti contemporanei della *Repubblica*, come Cassirer e Wieland in Germania, Cambiano e Bertelli in Italia.

Molto più efficace però, come si è anticipato, si sarebbe dimostrato il filone interpretativo originato da Hegel, per certi aspetti agli antipodi di quello kantiano. La *Repubblica* non è affatto, secondo Hegel, né un'utopia (attività che egli riteneva indegna di un grande

filosofo come Platone) né un astratto paradigma teorico. Si tratta piuttosto della realizzazione concettuale della «forma sostanziale dell'eticità greca»; il suo collettivismo (che Hegel interpreta come esteso all'intero corpo sociale) riflette «la vita dello stato greco nella sua forma compiuta». Questo appariva certamente limitato dal punto di vista hegeliano, perché non concedeva alcuno spazio a quella dimensione individuale e privata che costituisce un necessario momento dialettico del processo che porta alla formazione dello stato moderno; ma d'altra parte costituiva la verità dell'epoca cui la *Repubblica* apparteneva. Da utopista visionario, Platone passava così al ruolo di massimo interprete dello spirito del suo tempo. Attraverso la mediazione storiografica di Eduard Zeller, questa interpretazione hegeliana raggiungeva gli esponenti del cosiddetto «Terzo umanesimo» tedesco, J. Stenzel e soprattutto W. Jaeger. Il loro classicismo metteva però tra parentesi il movimento dialettico hegeliano che in qualche misura relativizzava storicamente il pensiero platonico; la «verità epocale» diventava così un modello esemplare posto in un certo senso fuori dal tempo, efficace anche per l'immediata fruibilità etico-politica (sulla ripoliticizzazione di Platone pesava anche l'autorità del *Platone* di U. von Wilamowitz, 1920[2]). Così Stenzel scriveva a proposito di Hegel e Platone:

> per eccesso di cattiva soggettività noi vagheggiamo il ritorno alla sostanziale comunità di Platone […]. Cento anni ci separano da Hegel, che cosa è accaduto in questi pochi anni? La libertà dell'io è divenuta labile, la dialettica reale è andata un altro passo avanti. Il passo dall'umanità liberale-individualistica alla comunità della nazione considerata come individualità si è compiuto.

Nella sua influentissima *Paideia* (1933 sgg.), Jaeger vedeva al centro della *Repubblica* il problema dell'educazione di una nuova aristocrazia morale e intellettuale, della costruzione di una forma d'uomo che al tempo stesso è condizionata dalla comunità statale ma è anche capace di rigenerarla: una stretta interdipendenza, dunque, fra *paideia* e *politeia*, nella quale Platone portava a compimento l'essenza della cultura greca, la sua «forma eterna».

Nonostante l'elevata qualità storiografica, l'accento su temi come l'eticità dello stato, la comunità della nazione, la forma organica del popolo, rendeva il Platone politico del Terzo umanesimo affine alla letteratura nazionalistica e persino razzista del cosiddetto George-

Kreis, e più tardi alle stesse interpretazioni totalitarie di ispirazione nazista e fascista.

L'effetto più devastante di queste deformazioni fu che l'immagine di un Platone totalitario finì per venire accolta come veritiera sull'opposto versante liberale e democratico. Nel suo veemente atto d'accusa contro tutti i totalitarismi, di destra e di sinistra (*La società aperta e i suoi nemici*, 1944), Popper annoverava Platone, insieme con Hegel e Marx, fra i progenitori di nazismo e stalinismo. Platone aveva distrutto lo spirito liberale proprio della cultura sofistica dell'età di Pericle, e l'aveva sostituito con l'ideale di un collettivismo organicistico di tipo tribale, in cui l'individuo risultava interamente asservito alla comunità politica. Alla guida di quest'ultima veniva poi posta una *élite* il cui potere del tutto arbitrario si fondava su di un sapere per principio inaccessibile al popolo, e animata da pericolosi intenti di 'ingegneria sociale' rivolti a un astratto miglioramento dell'umanità. I progetti dell'utopia filosofica erano quindi chiamati a legittimare le più terribili forme di oppressione lesiva dei diritti fondamentali dell'individuo, capaci di spingersi fino allo sterminio di massa. Pur con l'asprezza polemica legata senza dubbio al clima della seconda guerra mondiale entro il quale era maturata, l'opera di Popper aveva il merito di porre con radicalità i termini della sfida che il pensiero politico di Platone poneva alle posizioni politiche della modernità, tanto liberal-democratiche quanto cristiane e socialiste.

Paradossalmente, il suo esito più negativo consistette non tanto nell'invito a rifiutare Platone, quanto nella necessità di 'difenderlo' dalla critica popperiana. Questa necessità, largamente raccolta dalla storiografia contemporanea, ha dato luogo a una serie di tentativi di emendare Platone, e in particolare la *Repubblica*, dai loro aspetti più provocatori e inquietanti. Nei casi migliori, essi hanno prodotto una rivisitazione critica dei nessi tra giustizia, libertà, felicità individuale e collettiva, sapere e potere che il pensiero platonico istituiva (si pensi ad es. all'opera di G. Vlastos). Più spesso, si è tentato di ridimensionare il carattere politico della *Repubblica*, riducendola, come si è visto nel capitolo II, o a una metafora del destino dell'anima, secondo suggestioni procliane, o alla teorizzazione di una comunità filosofica di tipo monastico o cenobitico (Alexandre Kojève, M.

Isnardi Parente), o a una costruzione ironica autoconfutatoria, alla maniera di Leo Strauss, o ancora al gioco letterario dell'utopia (Gadamer).

Oggi il problema non appare più fortunatamente quello di criticare o di difendere Platone, come è accaduto nel Rinascimento e ancora nei decenni post-bellici. Il problema è piuttosto quello di comprenderlo, sia situando la *Repubblica* nel suo contesto storico, sia ripensando i suoi nodi teorici costitutivi. Dal primo punto di vista, il dialogo costituisce la testimonianza di una temperie culturale di straordinario interesse, situato com'è sul crinale che separa il mondo della *polis* nel momento della sua crisi e della sua rivisitazione insieme critica e nostalgica, e il nuovo mondo degli stati monarchici e delle filosofie di scuola. Un momento di svolta e di sospensione, che autorizza l'apertura dell'immaginazione filosofica tanto verso il passato quanto verso il futuro, e la rende insieme anacronistica e in qualche misura metastorica. Dal secondo punto di vista, la *Repubblica* stimola e consente la radicalità di una riflessione che rimette in gioco, con i rischi teorici che ne derivano, i presupposti del pensiero moderno: non si tratta tanto di rifiutarli o rivendicarli, quanto soprattutto di non considerarli 'naturali' ed eterni. La legittimità del potere, la felicità individuale e collettiva, il nesso fra verità e giustizia, la disuguaglianza fra gli uomini e il suo possibile superamento comunitario, il rapporto fra anima personale e società politica: su tutti questi nodi cruciali, la *Repubblica* sfida ancora una volta a pensare, e a rimettere in questione i vincoli conformistici delle opinioni dominanti, come diceva Platone, o, come si dice oggi, del 'pensiero unico'.

# BIBLIOGRAFIA

## OPERE DI RIFERIMENTO

L'edizione di riferimento è ancor oggi quella curata da J. Burnet per la «Bibliotheca oxoniensis», Oxford 1903. Una buona edizione critica è anche quella di E. Chambry, Collection des Universités de France (Budé), Les Belles Lettres, Paris 1933 (con un'importante Introduzione di A. Diès). Testo greco ed eccellente traduzione inglese, per la «Loeb Classical Library», a cura di P. Shorey, London-Cambridge (Mass.) 1937. Fra le numerose traduzioni italiane, si segnalano quelle di F. Adorno (Utet, Torino 1988), di M. Vitali (Feltrinelli, Milano 1993, con ampio commento), e soprattutto di F. Sartori (con note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 1997: è la traduzione usata, con qualche modifica, nel presente volume).

Tuttora indispensabile è il commento di J. Adam, Cambridge University Press, Cambridge 1902. Un vasto commento alla *Repubblica* è quello curato da M. Vegetti *et al.;* ne sono usciti finora i primi tre volumi, relativi ai libri I-IV del dialogo (Bibliopolis, Napoli 1998; qui citato come CR1 CR2 e CR3).

Recenti introduzioni complessive alla *Repubblica:* N.R. Murphy, *The Interpretation of Plato's «Republic»*, Oxford 1960; R.C. Cross A.D. Woozley, *Plato's «Republic». A Philosophical Commentary*, London 1964; O. Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie*, Zürich 1976; J. Annas, *An Introduction to Plato's «Republic»*, Oxford 1981; C.D.C. Reeve, *Philosophers-Kings. The Argument of Plato's «Republic»*, Princeton 1988; O. Höffe (a cura di), *Platon. «Politela»*, Berlin 1997; E.N. Ostenfeld (a cura di), *Essays on Plato's «Republic»*, Aarhus 1998.

# SAGGI CRITICI

## *Sulla genesi dell'opera*

Sulla cronologia della *Repubblica* si vedano: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology,* Helsinki 1982; Id., *The Early Version of Plato's «Republic»,* «Arctos», 31 (1997), pp. 149-174. Per il concetto di 'società del dialogo' cfr. P. Vidal-Naquet, *La société platonicienne des dialogues,* in Id., *La démocratie grecque vue d'ailleurs,* Paris 1990, pp. 95-119.

Sul rapporto con le vicende biografiche di Platone, dopo U. von Wilamowitz, *Platon,* 1919$^{2}$, cfr. K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft,* Berlin 1968; A. Capizzi, *La struttura della «Repubblica»platonica,* «A.I.O.N.», 6 (1984), pp. 131-139; P. Brunt, *Studies in Greek History and Thought,* Oxford 1993, pp. 282-342; K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik,* «Hermes», Einzelschr. 66, 1994.

In particolare sulla composizione del libro I si vedano: G. Giannantoni, *Il I libro della «Repubblica» di Platone,* «Rivista critica di storia della filosofia», 12 (1957), pp. 123-145; C.H. Kahn, *Proleptic Composition in the «Republic» or why Book I Was never a Separate Dialogue,* «Classical Quarterly», 43 (1993), pp. 131-142.

Sul quadro dei problemi etico-politici cui la *Repubblica* fa riferimento, cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi,* Laterza, Roma-Bari 1998$^{5}$; S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico,* Laterza, Roma-Bari 1998.

## *Sulla struttura dell'opera*

Sullo spettro interpretativo cui si accenna nel paragrafo 2 del II capitolo (che verrà ripreso più ampiamente nel cap. IV) si vedano intanto: K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici,* tr. it. Armando, Roma 1986; L. Strauss, *The City and the Man,* Chicago 1964; H.-G. Gadamer, *Platone e il pensare in utopie,* in *L'anima alle soglie del*

*pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 61-91; M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1996; J. Annas, *Politics and Ethics in Plato's «Republic»*, in Höffe (a cura di), *Platon. «Politela»* cit., pp. 69-93.

Per diversi approcci alla questione del rapporto fra forma letteraria e filosofia dei dialoghi si vedano: K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984; C.L. Griswold, *Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues*, in Id. (a cura di), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York-London 1988, pp. 143-167; M. Frede, *Plato's Argument and the Dialogue Form*, in *Methods of Interpreting Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Suppl. 1992, pp. 201-219; D. Sedley, *The Dramatis Personae of Plato's Phaedo*, in T.J. Smiley (a cura di), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, «Proceedings of the British Academy», 85 (1995), pp. 3-26; G.A. Press (a cura di), *Plato's Dialogues. Hew Studies and Interpretations*, Lanham 1993; G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, ed. Argo, Lecce 1996$^{2}$; N. Blossner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons «Politeia»*, Stuttgart 1997 (con ampia bibliografia); Id., *Kontextbezogenheit und argumentative Funktion: methodische Anmerkungen zur Platondeutung*, «Hermes», 126 (1998), pp. 190-201; F. Gonzales (a cura di), *The Third Way*, Lanham 1995; R. Hart V. Tejera (a cura di), *Plato's Dialogues. The Dialogical Approach*, Lewiston N.Y. 1997.

Per la questione della «struttura di soccorso» e delle interpretazioni sistematiche di Platone si vedano: Th. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1988; Id., *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991; più in generale G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997$^{20}$. Sull'argomento si vedano R. Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991; M. Vegetti, *Cronache platoniche*, «Rivista di filosofia», 85 (1994), pp. 109-129. Per altre interpretazioni sistematiche cfr. C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*,

Cambridge 1996. Per la forma ‘proemiale’ cfr. M. Stella, *Proiimion e nomos,* in CRI.

*Sui libri I-IV*

Per il libro I si vedano: A. Sesonke, *Plato’s Apology: «Republic» I,* «Phronesis», 6 (1961), pp. 29-36; J.P. Maguire, *Thrasymachus… or Plato?,* «Phronesis», 16 (1971), pp. 142-163; C.D.C. Reeve, *Socrates Meets Thrasymachus,* «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», 67 (1985), pp. 246-265; T.G.J. Boter, *Thrasymachus and Pleonexia,* «Mnemosyne», 39 (1986), pp. 261-281; M. Kato, *Techne und Philosophie bei Platon*, Frankfurt-New York 1986; K. Lykos, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato’s «Republic»,* Albany 1987; G. Giannantoni, *II dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica,* in P. Di Giovanni (a cura di), *Platone e la dialettica,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-27; K.A. Algra, *Observations on Plato’s Thrasymachus,* in Id. *et al.* (a cura di), *Polyhistor,* Leiden 1996, pp. 153-63. Inoltre S. Gastaldi, *Polemarco,* e M. Vegetti, *Trasimaco,* in CR1.

Per i libri II e III si vedano sugli aspetti etico-politici: T. Irwin, *Plato’s Moral Theory,* Oxford 1977; K.F. Moors, *Glaucon and Adeimantus on Justice,* Washington 1981; N. White, *The Classification of Goods in Plato’s «Republic»,* «Journal of History of Philosophy», 22 (1984), pp. 393-421; D.A. Hyland, *«Republic», Book II, and the Origins of Political Philosophy,* «Interpretation», 2 (1988-1989), pp. 247-261; J.P. Euben, *The Tragedy of Political Theory,* Princeton 1990; A. Ophir, *Plato’s Invisible Cities,* London 1991; A. Masaracchia, *Per l’interpretazione del II libro della «Repubblica»,* in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all’età ellenistica,* Gruppo Editoriale Int., Roma 1993, vol. II, pp. 877-886. Inoltre M. Vegetti, *Glaucone*; S. Campese - L. Canino, *La genesi della polis*; F. de Luise - G. Farinetti, *L’infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico,* in CR2.

Sui problemi dell’educazione si vedano: R.L. Nettleship, *Lectures on the «Republic» of Plato,* London 1937[2]; W. Jaeger, *Paideia,* vol. II,

tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1954; L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982. Inoltre S. Gastaldi, *Paideia/mythologia*, in CR2.

Per il libro IV si vedano: T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970; T.J. Andersson, *Polis and Psyche*, Göteborg 1971; G. Vlastos, *Justice and Happiness in Plato's «Republic»*, in Id. (a cura di), *Plato*, New York 1971, vol. II, pp. 66-95; B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's «Republic»*, in E.N. Lee *et al.* (a cura di), *Exegesis and Argument*, Assen 1973, pp. 196-206; G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's «Republic»*, in H.F. North (a cura di), *Interpretations of Plato*, London 1977, pp. 1-40; R. Kraut, *Reason and Justice in Plato's «Republic»*, in Lee *et al.* (a cura di), *Exegesis and Argument*, cit., pp. 207-224; J.M. Cooper, *Plato's Theory of Human Motivation*, «History of Philosophy Quarterly», 1 (1984), pp. 3-19; C. Gill, *Plato and the Education of Character*, «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», 67 (1985), pp. 1-26; C.H. Kahn, *Plato's Theory of Desire*, «Review of Metaphysics», 4l (1987), pp. 77-103; E.N. Lee, *Plato's Theory of Social Justice in «Republic» II-IV*, in J.P. Anton A. Preus (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy. Plato*, Albany 1989, pp. 117-140; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991$^2$; W. Kühn, *Caractères collectifs et individuels. Platon, 'Republique' TV*, «Revue de Philosophie Ancienne», 12 (1994), pp. 45-64; T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford 1995; A.W. Price, *Mental Conflict*, London-New York 1995; N. Blossner, *Dialogform und Argument*, Stuttgart 1997; O. Höffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis*, in Id. (a cura di), *Platon. «Politela»*, cit., pp. 69-93. Inoltre S. Campese, *Epithymia;* S. Gastaldi, *Sophrosyne-*, M. Vegetti, *Introduzione*, in CR3.

*Sui libri V-VII*

Sullo statuto e i contenuti dell'utopia platonica nel libro V si vedano: L. Bertelli, *L'utopia greca*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Utet, Torino 1982, pp. 463-581; L. Coulobaritsis, *Le paradoxe du philosophe dans la «République» de Platon*, «Revue de Métaphysique et Morale», 87

(1982), pp. 60-81; R. Joly, *Le renversement platonicien. Logos episteme polis*, Paris 1985[2]; G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York-London 1986; E. Vögelin, *Ordine e storia*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1986; J.F.M. Arends, *Die Einheit der Polis*, Leiden 1988; G. Cambiano, *I filosofi e la costrizione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Napoli 1988, pp. 43-58; A. Laks, *Legislation and Demiurgi*, «Classical Antiquity», 9 (1990), pp. 209-229; M. Burnyeat, *Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato's Ideally Just City*, in J. Hopkins - A. Savile (a cura di), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford 1992, pp. 175-187; D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992; C. Quarta, *Utopia platonica*, Bari 1993; S. Campese, *La cittadina impossibile*, Sellerio, Palermo 1997; O. Höffe, *Einführung in Platons «Politeia»*, in Id. (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 3-28; R. Spaemann, *Die Philosophenkönige*, ivi, pp. 161-177.

Per altre indicazioni si veda *supra* la bibliografia *Sulla struttura dell'opera.*

Sul sapere filosofico e la teoria delle idee nel libro V si vedano: H. Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in R.E. Allen (a cura di), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, pp. 1-12; T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin-New York 1974; G. Fine, *Knowledge and Belief in «Republic» V*, «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», 60 (1978), pp. 121-139; W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Gottingen 1982; C. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, «La parola del passato», 43 (1988), pp. 237-261; D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1989; A. Graeser, *Platons Auffassung von Wissen und Meinung in «Politeia» V*, «Philosophisches Jahrbuch», 98 (1991), pp. 363-388; G.A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999.

Sull'idea del Bene nel libro VI si vedano (oltre ai già citati volumi di G. Cambiano e W. Wieland): J. Krämer, *Epekeina tes ousias. Zu Platon, «Politeia» 509B*, «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», 51 (1969), pp. 1-30; G. Sillitti, *Al di là della sostanza. Ancora su «Resp.»*

*VI 509B,* «Elenchos», 2 (1980), pp. 225-244; H.-G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele,* in Id., *Studi platonici,* tr. it. Marietti, Casale Monferrato 1984, II vol., pp. 149-261; O. Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, tr. it. Bibliopolis, Napoli 1987; R. Ferber, *Platos Idee des Guten,* Sankt Augustin 1989[2]; M. Vegetti, *L'idea del bene nella «Repubblica» di Platone,* «Discipline filosofiche», 1 (1993), pp. 207-229; M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato's «Republic» beyond Being?,* in M. Joyal (a cura di), *Studies in Plato and the Platonic Tradition,* Aldershot 1997, pp. 3-23; H. J. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis,* in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 179-203.

Sulla metafora della linea nel libro VI, la dialettica e il suo rapporto con le matematiche nel libro VII si vedano: V. Goldschmidt, *La Ligne de Platon et la classification des sciences,* «Revue Internationale de Philosophie», 9 (1955), pp. 237-255; F.M. Cornford, *Mathematics and Dialectics in the «Republic» VI-VII,* in Allen (a cura di), *Studies in Plato's Metaphysics* cit., pp. 61-95; R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1966[2]; J.S. Morrison, *Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave,* «Phronesis», 22 (1977), pp. 212-231; Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa,* Montréal-Paris 1981; Id., *Pour interpréter Platon. I: La Ligne en «République» VI,* Montréal-Paris 1987 (rassegna critica della bibliografia fino al 1984); H.J. Krämer, *Dialettica e definizione del bene in Platone*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1989 (con un saggio di G. Reale); P. Stemmer, *Platons Dialektik,* Berlin-New York 1992; I. Müller, *Mathematical Method and Philosophical Thruth,* in R. Kraut (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge 1992, pp. 170-199; V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone,* Vita e Pensiero, Milano 1994; P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics,* Sankt Augustin 1995; J. Mittelstrass, *Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen,* in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 229-249.

Sull'allegoria della caverna nel libro VII si vedano inoltre: K. Gaiser, *Il paragone della caverna,* Bibliopolis, Napoli 1985; Th.A.

Szlezák, *Das Höhlengleichnis,* in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 205-228.

### *Sui libri VIII-X*

Sulla decadenza delle costituzioni nel libro Vili si vedano: J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote,* Paris 1982; R. Porcheddu, *La concezione platonica della storia tra decadenza e rinnovamento,* Facoltà di Magistero, Sassari 1986; L.H. Craig, *The War Lover. A Study in Plato's «Republic»,* Toronto 1994; D. Frede, *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen,* in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 251-270.

Sulla figura del tiranno nel libro IX si vedano: D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico,* Einaudi, Torino 1977; O. Gigon, *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat,* «Rheinisches Museum», 45 (1988), pp. 129-153; G. Giorgini, *La città e il tiranno,* Giuffrè, Milano 1993.

Sui problemi dei piaceri, delle passioni e dell'*eros* nel libro IX si vedano: J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité,* Paris 1980; S. Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry,* New York-London 1988; R. Kraut, *The Defense of Justice in Plato's «Republic»,* in Id. (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato* cit., pp. 311-337; L. Montoneri, *Platone: l'eros, il piacere, la bellezza,* in Id. (a cura di), *I filosofi greci e il piacere,* Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 95-115; M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico,* in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 39-73; R. Kraut, *Plato's Comparison of Just and Unjust Lives,* in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 271-290.

Un ampio commento al libro X, con ricca bibliografìa, è stato curato da M. Untersteiner, Loffredo, Napoli 1966. In particolare per la critica alla poesia si vedano: W. Janke, *Alethestate tragodia,* «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», 47 (1965), pp. 251-260; I. Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists,* Oxford 1977; J.-P. Vernant, *Nascita di immagini,* tr. it. Il Saggiatore, Milano 1982; G.R.F. Ferrari, *Plato and Poetry,* in G. Kennedy (a cura di),

*Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge 1989, pp. 92-148; H.-G. Gadamer, *Platone e i poeti*, in Id., *Studi platonici* cit., vol. I, pp. 185-215; B. Rubidge, *Tragedy and the Emotions of Warriors: The Moral Psychology Underlying Plato's Attack on Poetry*, «Arethusa», 26 (1993), pp. 247-276; C. Janaway, *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford 1995; P. Murray, *Plato on Poetry*, Cambridge 1996; S. Halliwell, *The «Republic»'s Two Critiques of Poetry*, in Höffe (a cura di), *Platon. «Politeia»* cit., pp. 313-332.

Sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima: R.W. Hall, *Psyche as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato*, «Phronesis», 8 (1963), pp. 63-82; A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, «Zetemata», 47 (1969); P.M. Steiner, *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992.

Per il mito di Er si vedano: J.S. Morrison, *Parmenides and Er*, «Journal of Hellenic Studies», 2 (1955), pp. 59-68; M.M. Sassi, *Parmenide al bivio*, «La parola del passato», 43 (1988), pp. 383-396.

### *Sulla fortuna dell'opera*

Per le reazioni alla *Repubblica* nel pensiero antico si veda M. Vegetti-M. Abbate (a cura di), *La «Repubblica» di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli 1999; anche A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I, Louvain-Paris 1995; D. O' Meara, *Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi*, in A. Neschke-Hentschke (a cura di), *Images de Platon et lectures des ses oeuvres*, Louvain-Paris 1997, pp. 36-50.

Il commento di Proclo alla *Repubblica* è stato tradotto a cura di M. Abbate, Dipartimento di Filosofia, Pavia 1995 sgg.

Per la fortuna della *Repubblica* nel Rinascimento si vedano E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1994; A. Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone ed Aristotele*, Napoli 1997. Per la tradizione utopistica, oltre a Bertelli, *Uutopia greca* cit., cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione* a T. Moore, *Utopia*, Laterza, Bari 1981.

Per la ricezione della *Repubblica* nel pensiero moderno si vedano J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris 1979; M. Isnardi Parente, *La «Repubblica» di Platone in Germania nel secolo di Marx*, «Belfagor», 37 (1982), pp. 617-632; K.H. Lembeck, *Platon in Marburg*, Würzburg 1994.

Per la polemica suscitata dall'opera di K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* cit., si vedano in primo luogo le note di M. Isnardi Parente in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. III/2, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 564-649; cfr. anche R. Maurer, *De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne*, in M. Dixsaut (a cura di), *Contre Platon 2. Renverser le platonisme*, Paris 1995, pp. 129-154.

Si vedano inoltre le seguenti opere a carattere generale: H. Funke (a cura di), *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg 1987; A. Zadro, *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987; O. Höffe, *Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der «Politeia»*, in Id., *Platon. «Politeia»* cit., pp. 333-369; A. Neschke-Hentschke (a cura di), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres*, Louvain-Paris 1997.

Per aspetti particolari si vedano inoltre: F. Franco Repellini, *Note sul «Platonbild» del terzo umanesimo*, «Il Pensiero», 17 (1972), pp. 91-122; G. Santas, *Platone e Freud*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1990; G. Giorgini, L. *Strauss e la «Repubblica» di Platone*, «Filosofia politica», 5 (1991), pp. 153-160; M. Stella, *Freud e la «Repubblica»*, in CR3.

# INDICI

# INDICE DEI NOMI ANTICHI E MODERNI*

Adimanto (P), 7-8, 12, 18, 29, 32, 39, 43-46, 52, 64-65, 102, 104, 106.
Agatia, 117.
Alcibiade, 78-79.
Al-Farabi, 117.
Antalcida, 5, 12.
Antifonte, 26, 42.
Antistene, 78.
Archita, 14.
Aristofane, 3, 16, 24, 29, 66.
Aristone, 9.
Aristotele, 14, 16, 21, 33, 70, 74, 92, 110, 112-115, 118, 120.
Averroè, 117

Bernardo di Chartres, 117.
Bertelli, L., 121.
Bessarione, G., 118.
Bodin.J., 119.
Brucker, J., 119.

Cabria, 13.
Callide (P), 7-9, 11,78.
Cambiano, G., 121.
Campanella, B., 119.
Caronda, 105.
Cassirer, E., 121.
Cefalo (P), 6-7, 18, 26, 39-41.
Cicerone, Marco Tullio, 21, 114-115, 118.

Clistene, 9.
Clitofonte (P), 7.
Cosroe I, re persiano, 117.
Crisippo, 114.
Crisolora, M., 118.
Crizia, 7-9, 11-12, 14-15, 26, 42, 66.

Damascio, 117.
Decembrio, P.C., 118.
Decembrio, U., 118.
Diogene Laerzio, 4.
Dione, 13-14.
Dionigi di Alicarnasso, 4.
Dionisio I di Siracusa, 13.
Dionisio II di Siracusa, 14.

Er di Pamfilia (P), 29, 108-110, 116.
Erodoto, 15.
Esiodo, 44, 48.
Euripide, 48, 55.

Falea di Calcedone, 15-16.
Ferber, G., 33.
Ficino, M., 118.

Gadamer, H.-G., 31.
Galeno, 115-116.
George, S., 122.
Giamblico, 116.
Giorgio di Trebisonda, 118.
Giustiniano I, imperatore d'Oriente, 117.
Glaucone (P), 7-8, 18, 24, 26, 28-29, 31, 39, 43-46, 52, 59, 64-65, 75, 77, 82, 87, 89, 102,106-107, 109.
Griswold, C., 35.

Hegel, G.W.F., 21, 70, 120-122.

Herder, J.G., 119.
Hobbes, T, 44, 58.
Hume, D., 58.

Ippia (P), 39.
Ippodamo di Mileto, 15-16.
Isnardi Parente, M., 123.
Isocrate, 15, 78.

Jaeger, W, 121-122.

Kant, I., 120.
Kojève, A., 123.

Leonzio (P), 55.
Licurgo, 15, 105.
Lisia, 7.

Marx, K., 120, 122.
Moro, T., 119.

Natorp, P., 120.
Nicerato, 8.
Nicia, 8.
Nietzsche, F., 44.

Omero, 44,48, 104-106, 116.

Parmenide, 6, 80.
Pericle, 7, 11, 122.
Pitagora, 6, 86.
Platone, *passim*.
Plotino, 116.
Plutarco di Cheronea, 67.
Pohlmann, R., 120.
Polemarco (P), 6-8, 18, 39-41, 65.

Popper, K,, 22, 114, 122.
Prisciano, 117.
Proclo, 22-23, 116-118.
Protagora, 81.

Reale, G., 33.
Rousseau, J.-J., 22, 119.

Senofonte, 7, 15, 66.
Simonide, 40.
Simplicio, 117.
Socrate (P), *passim.*
Socrate, 7, 9-10, 12, 26, 29, 38, 42, 44-45, 57, 85, 93.
Sofocle, 27.
Solone, 105.
Stenzel.J., 121.
Strauss, L., 22, 34, 123.
Szlezák, Th.A., 30.

Temistocle, 11.
Teramene, 5, 7,14.
Thesleff, H., 5.
Trasimaco (P), 6-8, 18, 26-27, 29, 39, 41-46, 49, 52, 57 , 64-65 , 81, 95, 102-103, 117.
Trasimaco di Calcedonia, 26.
Tucidide, 7, 42, 98.

Vlastos, G., 123.

Wieland, W, 121.
Wilamowitz, U. von, 121.

Zeller, E., 121.
Zenone di Cizio, 114.

[*] La sigla P indica i personaggi dei dialoghi platonici qui menzionati.

# INDICE DEL VOLUME

*Ringraziamenti*

I. Genesi dell'opera

1 .*Data di composizione* - 2. *Data drammatica e 'società del dialogo'* - 3 .*La formazione della «Repubblica»: i traumi del 404 e del 399* - 4. *Il contesto storico e i viaggi di Platone in Sicilia* - 5. *Il dibattito politico del V secolo e la sintesi platonica*

II Struttura dell'opera

1. *Il piano compositivo della «Repubblica»* - 2. *Che cosa è la «Repubblica»?* - 3. *La forma letteraria* - 4. *I personaggi del dialogo e la loro autonomia* - 5. *Il movimento argomentativo* - 6. *La «struttura di soccorso» e l'autonomia del dialogo*

III. Analisi dell'opera

1. La giustizia, la città e l'anima (libri I-IV) : 1.1. *Dialettica della giustizia* - 1.2. *La rieducazione della città* - 1.3. *Anatomia della città giusta: potere e giustizia* - 1.4. *La tripartizione dell'anima: salute, giustizia e felicità* - 1.5. *L'isomorfismo di città e anima: soluzioni e problemi*

2. Il filosofo, il bene, la dialettica (libri V-VII): 2.1. *Un nuovo inizio* - 2.2. *Le «ondate» di Socrate: donna, famiglia, società* - 2.3. *Utopia o progetto? Lo statuto della «kallipolis»* -2.4. *Il potere filosofico e i suoi problemi* - 2.5. *Il sapere dei filosofi: le idee e il Bene* - 2.6. *La dialettica, le scienze, i filosofi* - 2.7. *La politica nella caverna*

3. La vicenda della città e il mito dell’anima (libri VIII-X): 3.1 .*La degenerazione delle costituzioni e delle forme di vita* - 3.2. *La felicità e il piacere* - 3.3. *Il problema del libro X*

IV. La fortuna dell’opera

1. *La «Repubblica» nella tradizione antica* - *2. La «Repubblica» dal Medioevo all’età moderna* - 3. *Fortuna (e sfortuna) della «Repubblica» fra Otto e Novecento.*

Bibliografia

Opere di riferimento - Saggi critici: *Sulla genesi dell’opera* - *Sulla struttura dell’opera* - *Sui libri I-IV* - *Sui libri V-VII* - *Sui libri VIII-X* - *Sulla fortuna dell’opera*

*Indice dei nomi antichi e moderni*